د. تهامي العبدولي

النبي ابراهيم

في الثقافة العربية الاسلامية

النبي إبراهيم
في الثقافة العربية الإسلامية



Author: Dr. Tuhami - Abdouli
Title: The Prophet Abraham in the Islamic- Arabic Culture
Al- Mada P.C.
First Edition : year 2001

اسـم المـؤلـف : د . تهامي العدولي
عنوان الكتـاب : النبي إبراهيم في الثقافة العربية الإسلامية
النـاشـــــر : دار المدى للثقافة والنشر
الطبـعـة الأولى : سنة ٢٠٠١

دار المدى للثقافة والنشر

سوريا - دمشق صندوق بريد : ٨٢٧٢ أو ٧٣٦٦
تلفون : ٢٣٢٢٢٧٥ - ٢٣٢٢٢٧٦ - فاكس : ٢٣٢٢٢٨٩

Al Mada Publishing Company F.K.A. Cyprus
Damascus - Syria, P.O Box : 8272 or 7366.
Tel: 2322275 - 2322276, Fax: 2322289
E-mail: al_madahouse@net.sy : البريد الالكتروني

الدكتور تهامي العبدولي

النبي إبراهيم
في
الثقافة العربية الإسلامية



المختصرات

* تح : تحقيق
* تر : ترجمة
* ج : جزء
* ص ن : الصفحة نفسها
* مج : مجلد
* م س : مصدر سابق أو مرجع سابق
* م ن : مصدر نفسه أو مرجع نفسه

* c a : Colonne a
* c b : Colonne b
* ibid : Ibidem, dans le même passage
* o p : Oeuvre précédente
* p : Page

*هذا البحث في أصله رسالة قدمت في الجامعة التونسية، نال بها الباحث شهادة الدكتورا بملاحظة مشرف جدا بالإجماع. وقد ناقشته لجنة متركبة من السادة الأساتذة الدكاترة: عبد المجيد الشرفي مشرفاً، عبد المجيد البدوي رئيساً، عبد الله صولة ومنصف بن عبد الجليل ومصطفى التواتي أعضاءً، فلهم منا جزيل الشكر.

إهداء

إلى الذين يعلمون أن الموت من أجل الحرية أفضل من الذل، وأن العدل واحد والحق واحد، وأن التمرد والعصيان والثورة سبيل نحو الانعتاق... وأن «لا» تجدي قبل «نعم».

إسداء شكر خاص

ما كان هذا العمل ليظهر في صيغته الختامية لولا ما لقيته من أستاذي المشرف عبد المجيد الشرفي، من عناية خاصة وتوجيه مستمر ونقد لطيف وتدبر عميق ورؤية واضحة للمسائل، وإني معترف له بهذا الفضل ما حييت.

مقدمة

من العبارات ما يهترئ لكثرة الاستعمال العشوائي. فيفقد كل دلالـــة دقيقة، فكم من حديث عن «الأزمة» التي تعيشها المجتمعات العربية جملـــة وتفصيلاً أو تتجلّى في بعض مظاهر حياتها ووجودها، بينما لا يتعدّى الأمــو صعوبات عادية طبيعية! وكم من تنديد بـــ «التخلف» و«التقليد» وتمجيد للـــ «حداثة» و«الاجتهاد» و«التقدم»، ولا أحد يعتني بتحديد المقصود من هـــذه القيم والمفاهيم! وكم من انتماء إلى «النهضـــة» و«الإصـــلاح» دون وعـــي بمقتضيات هذا وتلك! إلى غير ذلك من مظاهر التضخم الذي أصاب اللغـــة فأوقعها في ما يحدثه تضخم العملة من فقدان لقيمتها، ومن هذا القبيل الحديث عن المنعرجات واعتبار كل واحد منها حاسماً، وعلى الاتجاه الجديد يتوقـــف المستقبل والمصير.

والحق أن هذه المبالغات لا تخلو من فائدة، فهي تركّـــز الاهتمـــام علـــى ظاهرة ما وتلفت الانتباه إليها وإلى ما تستدعيه من عناية، وفي ذلك مـــبرر كاف في نظرنا لوصف واقع الدراسات التاريخية عمومـــاً والمتّصلـــة منـــه بتاريخ الفكر الإسلامي على وجه الخصوص بأنّه واقع يعيش منعرجاً حقيقيـــاً وتحوّلاً جذرياً في المرتكزات والمناهج وزوايا النظر وكلّ هذا عميق التـــأثير في تمثّل هذا الفكر عناصرَ ومحتوىً وأشكالاً، وفي النتائج المترتّبة عن هـــذا التمثّل الجديد.

في هذا المستوى يقع عمل السيد التهامي العبدولي حول إبراهيم: انظـــر

كيف كان اليهود والمسيحيون والمسلمون –وما زالوا– يوظّفون شخصيّة النبي المشترك بين دياناتهم الثلاث توظيفاً مخصوصاً لخدمة أغراض لا صلة لها بالحقيقة التاريخية بمعناها الضيّق وقَارِنْ توظيفهم هذا ببحث الأجيال الجديدة عن مغزى هذا التوظيف ودلالاته، أي عدم انخراطها في الذهنيّة المنغلقة على نفسها، الرافضة لأي منطق آخر غير منطقها، والمقصية لمواقف الآخر ضمناً أو عمداً، تبرز لك بجلاء الفروق الجوهرية بين تمش وثوقيّ لا يمكنه أن ينفتح على غيره إلا مكرهاً بوجه من الوجوه، وفي حدود ضيّقة وبمقدار ضئيل لا يمسّ أسسه أو يهدم بنيته الرئيسية، وتمش آخر استفهاميّ يبسط الصعوبات بكل أمانة ولا يستنكف من مواجهة السائد من الآراء والمواقف مفضّلاً الصدق ومنطق الأشياء على التمسّك بـ «الثوابت» الزائفة.

فإن شئت أيّها القارئ الإقبال على قراءة كتاب العبدولي الذي بين يديك فاستحضر خاصية المدرسة الفكرية التي ينتمي إليها وجيله حتّى لا تحكم له أو عليه إلا بحَسَب مقتضياتها المنهجية، وحتّى لا تُؤَوِّل حفرَه عن المعاني الخفيّة والملتبسة تأويلاً ينأى به عن الغاية التي قصدها، وهي غايَةٌ معرفية بحت لا علاقة بها بالتديّن إيجاباً أو سلباً، وإن تعلّق الموضوع بغرض حاضر في النصوص الدينية التأسيسية وفي النصوص الثواني المنسوجة حولها شرحاً وتعقيباً واستدراكاً.

ولعل السبب الرئيسي في حدوث هذا المنعرج التحوّل الذي طرأ على مفهوم العلم ذاته. فلقد كان العالِم قديماً مطالباً باستيعاب المعارف المتوفرة في عصره حفظاً في الدرجة الأولى وتدبّراً بقدر الطاقة، لكن دون تطبيق قواعد صارمة في هذا التدبّر سوى عدم الخروج عن السياج المحيط بتلك المعارف

خوف الوقوع في الكفر والضلال، فلا غرابة أن يطغَى التكرار والاجترار والشرح أو التلخيص، وأن يكون شعور القارئ المعاصر وهو يقرأ هذا الإنتاج أنه إنتاج يعيد نفسه ولا يأتي البتّة بالجديد، فلا يتخلّص قارئه من هذا الشعور إلا بعد الدربة والممارسة الطويلة، حتى يتعلّم التمييز بين ما يراد منه التذكير وحسب وما يضاف إلى الموروث تعديلاً أو حذفاً أو زيادة، حتى يتلاءم وظروف المتلقّي، فينزل إلى متسواه إن اقتضى الحال، ويقوده نحو عوالم عجيبة وغريبة أحياناً ويشرف به على تخوم المتخيّل المتاح أحياناً أخرى.

أما في عصرنا فلم يعد العلم كمّاً جاهزاً يمكن الإحاطة به، بل إنّ تشعّب فروع المعرفة أضعافاً مضاعفة أدّى إلى تضخم مذهل فيما ينتج وينشر ويذاع، حتّى أصبح الفرد عاجزاً عجزاً مطلقاً عن الاطلاع على كل ما يكتب في ميدان اختصاصه الضيّق، فما بالك في سائر العلوم وبمختلف اللغات ووسائل الإبلاغ. لقد أصبح العلم، في مجال الإنسانيات كما في الطبيعيات مرادفاً للإضافة يقرأ القارئ نصّاً ما فيوحي إليه بمعان لعلّ المؤلف لم يقصدها البتة ولكنها رغم ذلك كامنة في ثنايا النصّ تنتظر من يكشف عنها ويخرجُها إلى الوجود، ولكن الطريف في الأمر أن هذه الظاهرة قد اكتسبت الآن مشروعية لا جدال فيها وأضحت من البديهيات التي لا تحتاج إلى استدلال على صحّتها، إلا أنّها قبل الوعي التام بها والاعتراف بأهميّتها كانت موجودة كذلك بدَرجات متفاوتة ولولا أنّ كلّ قارئ يضيف من عنده قليلاً أو كثيراً إلى ما يقرأ ويسمع ويرى لم تولّدت النصوص والأخبار بعضها عن بعض وتكيّفت بحسب الذهنيات والبيئات.

وفي تقديرنا أنّ الجمع الذي قام به التهامي العبدولي لمادة ثرية تتعلق بإبراهيم في الثقافة الإسلامية قديماً وحديثاً يكتسب قيمته من شمولية هذا

الجمع أو شبه شموليته لا محالة، وبالخصوص من حيث تجاوز ما في تلك المادة من تكرار وإعادة إلى رصد ما طرأ عليها من تغيير يكاد يكون أحياناً غير محسوس ويهمّ أحياناً أخرى جوانب إن لم تكن أساسية فهي تنأى بالمعنى نحو اتجاهات شتى وتوظيفات متعددة، ولقد كان هذا العمل في حد ذاته جديراً بالتنويه لأنّه لا يقدر عليه إلا من كان يقظاً كل اليقظة للفويرقات بين الأخبار، باحثاً عن مداها ودلالتها، إلا أنّ صاحبه أبى إلاّ أن يرقى بالبحث إلى مستوى أعلى من التجريد، فسعى إلى استخراج القوانين والقواعد التي تنطبق على أخبار إبراهيم، مستعيناً بأحدثِ المناهج في الدراسات الإناسيّة واللسانية والأدبية.

ولا نريد في هذا التقديم استعراض نظريات المؤلف أو تلخيصها حتّى لا نفسد على القارئ متعة الاكتشاف، ويقيننا أنّ الآراء المعبّر عنها في هذا الكتاب جديرة بأن تنقد نقداً علمياً بنّاء وأن تكون منطلقاً للتفكير في عديد القضايا التي تطرحها ثقافتنا. فقد توافق الكاتب في كل استنتاجاته أو تعترض على بعضها ولكنك في كلتا الحالتين لا تملك سوى الإعجاب والتقدير، لاسيما وأنك مستمتع دوماً برائق التعبير، متابع لما تقرأ بشغف ولذّة مردّهما إلى امتلاك لنواصي اللغة يلحق صاحبه بالمبدعين بعد أن أثبت جدارته في زمرة الباحثين.

فهنيئاً للقارئ العربي بباكورة إنتاج التهامي العبدولي في انتظار ما يعد به من دراسات لاحقة تحقّق الإضافة وتكرّس الجودة.

د.عبد المجيد الشرفي

صاحب كرسي اليونسكو لعلم الأديان المقارن

رئيس قسم علم الأديان المقارن بالجامعة التونسية

تقديم الأطروحة(*)

قر في الأدبيات الأكاديمية التقليدية أن صاحب أطروحة معينة، لا بد له أن يعمد إلى إيجاز قول فيما ضمنه في أطروحته، وأن يعيد تقديمها في صيغة مجملة لا تخلو أحيانا كثيرة من تكرار، ولقد قيل إن الغاية من ذلك العرض تقديم مسالك الاطلاع ورصد النتائج العامة. غير أنني أجافي ذلك المعروف وأنبذه، فكيف لي أن أعرض عليكم جهد سنوات في دقائق معدودة، وأن أختزل كما هائلا من الصفحات في بعض منها محبر. إني فضلت أن أتوقف عند غير ما توقف عنده السابقون ، وإني أجرب –وهذا ما لم يعهد– أن أكون قارئا للأطروحة كما قرأتم وتقرؤون. وأعلم أن صنيعي هذا ليس جرأة على سلطتكم، بقدر ما هو دعوة إلى قراءتها كما أريد أن تقرؤوا وفي حدود أرسمها، وتلك لا محالة سبيل أسلكها لأكشف لكم أدواتي الفكرية وآلياتي في النظر.

على هذا الأساس أنظم قولي في مشغلين، الأول يتعلق بالنموذج المدروس وهو تصور إبراهيم، في حين أن الثاني متصل بالتنظير لما أسميه نحو الثقافة، ومن المنطقي أن علاقة المشغل الأول بالثاني تعني فيما تعني كيفية تأسيس قول نظري بالاعتماد على تحليل نموذج واحد بما في ذلك من خطورة قد تبدو من عدم إيفائه بالمعطيات الممكنة من صياغة قوانين عامة تتجاوزه، أو باعتبار قصور النموذج في حد ذاته عن تمثيل بقية النماذج والدلالة على الثقافة.

(*) نص الكلمة التي ألقيت أمام اللجنة يوم نقاش الأطروحة.

***المشغل الأول/دراسة التصور**

أتناول فيه بإجمال ثلاثة عناصر:

- صياغة تصور إبراهيم
- تداول التصور وأثر المعرفة المعاصرة
- الممكن قوله في الأطروحة والمسكوت عنه

أ- صياغة التصور

من المفيد أن نميز بدءا بين مستويين في دراسة الثقافة، الأول يعرف بالحيز الثقافي وهو جملة القيم والمعتقدات والتصورات المشتركة ، والثاني تمثله العلاقات الاجتماعية وأنماطها العامة، وإذا كان موضوع الأطروحة في جوهر المستوى الأول، وهو أساس كل تحليل يهم النصوص الثقافية ، فإنه لا غنى للدارس عن تبين العلاقات التبادلية بين الحيز الثقافي والعلاقات الاجتماعية[1] لأن النصوص التي اختبرت قد تشكلت بهذين الطرفين ، كما أن التصورات والقيم والمعتقدات هي المحدد الأساسي للعلاقات، لعلنا بهذه الإشارة اللطيفة نلج مسألة صياغة التصور باعتبارها تمثل رؤية للعالم تبدأ مما قبل الإسلام وتتطور إلى حاضرنا، والرؤية أصلا هي جامع الاعتقاد والتصورات والعلاقات، فبالاعتقاد والتصورات تتأسس ، وفي العلاقات تتجلى، وكثيرا ماكانت الجماعة المرجعية من خلال تلك العلاقات التي هي في الأصل سليلة المستوى الأول تعيد تنظيم هيئة التصور وصيغته بما يناسب حاجتها الثقافية في عصرها.

من البديهي أن تصور إبراهيم تصور ديني ثقافي وأن وظيفته

M.THompson , R.E,A.W:Cultural Theory,Introduction.- (1)

الأساسية لما كان مرتبطا بجماعات عقدية إضفاء المعنى على مبدإ المسلمين وحاضرهم ومعادهم، فهو يستهدف في المحل الأول تحقيق تجانس بين المسلم وعالمه، وذلك مظهر من مظاهر نسق التفكير العقدي. وهذا التفكير لا يولد مكتملا وإنما هو سيرورة نشأة فتطور فاكتمال إلى ثبات فاستئناف نظر، وهو تمثل جماعي لماض وصياغة مخصوصة لسيرة فرد منه تستمد الجماعة أصولها وإليه تنتسب في كل العصور.

إن الصياغة بدأت في صيغة أولى -هي بنية البداية- بإشارات في النص القرآني هي أحداث أولية متناثرة لا يمكن أن تكون في اجتماعها تصورا، وبما أنها موضوع اعتقاد فقد صارت بمثابة الأصول التأسيسية التدشينية، تظهر أول ما تظهر في هيئة نواة عقدية هي "إبراهيم" ثم تشرع الجماعة المرجعية بعد ذلك في مهمة تكميله وبنينته بشكل تكون فيه النواة مركزية تتصل بعناصر أخرى تعتبر بمثابة المعارف التي تدور حولها.

لقد بينت في المتن أن التصور حالة تمثيل ذهنية أو صورة ذهنية تستقر زمنا في الذاكرة لترسم في نص، وقد قصدت الإشارة إلى اختلاف بين زمنين، زمن ظهور التصور وزمن رسمه، فزمن ظهور إبراهيم الثقافي بدأ منذ اطلاع العرب على نص التوراة أي قبل الإسلام، ولكن زمن رسم تصوره كان مع الحدث القرآني، مما يعني أن الراسب الثقافي في عصر ما قبل الإسلام استمر حتى نزول الوحي، ثم إنهم احتاجوا بعد ذلك إلى إخبار عن الذات، عرقا وعقيدة ولغة، فعادوا إلى تلك النتف الخبرية في نصوص الآي، فظهرت فراغات في الأخبار سميتها الثغرات، ومن وجودها بدأ المسلمون ينسجون القص نسجا بما أن الثغرة أصلا تنجم عن غياب وحدات أو عناصر أو أسس تجعل التصور غير مكتمل، في مثل غياب إخبار القرآن عن

زوجات إبراهيم وتحديد مساره الجغرافي بوضوح. والقانون الثقافي بيـن، إذ شرط تكميل التصور هو وجود الثغرات تلك التي تمكن الثقافة من الحركـة ومن النماء . وهكذا يمكن القول إن زمن استغراق صياغـة التصوركـان زمن سد ثغراته البينة في النص القرآني وكان ذلك في صيغ لاحقة ، جـاءت ثلاث منها في البنية الوسيطة، في أحاديث أهل السنة والمرويـات الشـيعية وفي مدونات التفسير ،ثم ظهرت صيغة الاكتمال والبنينة التامة في قصـص الأنبياء وكتب التاريخ العام .

ب- تداول التصور وأثر المعرفة المعاصرة

لما كان التصور يمكن من إدراك قابلية الثقافة للحركة والنماء، كـان لابد من تبين أسباب استمرار التصور وتجدده أو جموده ،لذلك كانت صيغـة تداوله غير بنينته، فإذا كانت البنينة عملية معرفية يتم بمقتضاهـا الارتقـاء بالتصور من اللاتنظيم في اتجاه التنظيم، ومن الأجزاء إلى الكـل المتصـل الذي يحكمه نظام في بنية هي مجردة في الأصل، فإن التداول هـو انتقـال عناصر من التصور إلى مجالات معرفية أو فروع باعتبار حاجة مجال آخر داخل الثقافة الواحدة، وهو بهذا المعنى توظيف عناصر من تصورإبراهيـم في خطاب غير الخطاب الأصلي الذي نشأ فيه. فبانت مثلا حاجة النسـابة إلى إبراهيم وحاجة المجادل وحاجة الشاعر والأديب والرحالة......

ومن الواضح أن هذا التوظيف المختلف في شتى أنواعه لم يحـدث بعد تبنين التصور ضرورة، بل قد يكون قبله أصلا، لكن إن كان بعده تفكيك لعناصر من سياق وإدماج في سياق آخر فله وظيفة ثقافيـة هـي التذكـير بالأصل كما أنه علامة على نفاذ التصور إلى ذاكـرة الجماعـة المعرفيـة وقراره فيها .

إن تلك الصيغ التي بينا ظهرت في بنية ثقافية تقليدية ولكن للحداثة الطارئة على الثقافة العربية الإسلامية أثر هو أثر المعرفة المعاصرة تعاند المعرفة القديمة وتقوضها ، ههنا بالذات نفهم أننا إزاء رؤية جديدة للعالم و النمط الثقافي ليس التكراري القائم على التواصل والانسجام واللاتعارض والائتلاف بل هو الانقطاعي الذي يقوم على الإغفال والتعارض والاختلاف، ولئن كان الأول يسود في ذهنية ثقافية قديمة، فإن الثاني تبدعه ذهنية ثقافية جديدة. وفي حياتنا المعاصرة كما في مرحلة النهضة تجاورت الذهنيتان في المجتمع العربي الإسلامي، مما دفع التقليدية منهما إلى الإيهام بتغيير رؤيتها تصور إبراهيم حفاظا على وجود، وتحقيقا لأثر في الناس في عصر راهن. وكان من ذلك أن جاء التفسير بنوعيه الإصلاحي والأصولي يقحم عناصر دالة على المعرفة الحديثة بتركيب قسري.وكانت محاولات بعض المستفيدين من المقاربات الحديثة في علم النفس والتاريخ وغيره مجرد بحث عن انسجام مع العصر ورغبة في إثبات تطابق المعارف القديمة مع المعارف المعاصرة واحتواء القديم للجديد، بل هي تكرار ومماثلة مستحيلة. وحاول بعض دعاة القومية من جهة أخرى إثبات عروبة إبراهيم بنفي عبريته، فحددوا علاقته بالجزيرة العربية وبفلسطين خصوصا أو بالعراق، والدافع إلى ذلك خلفية الصراع مع اليهود أو الاتجاه الإيديولوجي، وليست نظرة هذا أسلم من نظرة السابق .

وفي الصيغة الأخيرة للتصور كان موقف طه حسين واضحا لما شك في الوجود التاريخي لإبراهيم وإسماعيل فأسقط النواة الثقافية برمتها، تلك التي لا يقوم تصور بدونها، وموقفه ذاك علامة تغير الذهنية الثقافية المنتجة، غير أن اللاحقين لم يستفيدوا من موقف طه حسين حتى إن بيومي مهران

وسيد القمني طفقا يوظفان المعارف الحديثة لرفد القديمة ووقفا على أصـــول قديمة في القول لم تغير جوهريا في الرؤية المحمولة تاريخيا. وكان الطالبي يقبل على معاودة النظر بإيمان قوي ويرغب في تأويل النص بمـــا يفـارق تأويل القدامى ويلازم حاضر العصر حتى يرتقي بالتصور الإسـلامي إلـى مستوى التصورين التوراتي والإنجيلي في إطار حوار الأديان. وذلـك هـو شأن هشام جعيط نظر إلى تجربة الرسول محمد في علاقته بتجربة إبراهيـم في شيء من التمجيد والمعاودة. وفي كل الأحوال لم يتغير تصور إبراهيـم في المجمل ، وما زال له قرار بيننا إذ يؤدي نفس الوظائف الأولى : تحقيق الإيلاف العقدي والعرقي و تحديد الأصل والتذكير بالأصل.

ج- الممكن قوله والمسكوت عنه

قد يسأل سائل لم أكشف المسكوت عنه الساعة وكان علي أن أظـهره في الأطروحة؟

إن الإجابة ممكنة بصمت الكتابة والتصريح الشفوي، وإني عموما أريــد أن تتورط الجماعة معي في هذا الفهم، أي إني أرغب في الاحتمـــاء بـالحلف الأكاديمي إن وجد.

لنبدأ أولا في كشف المخفي ببيان تماثل بين التوراة والقرآن، المثـال الأول يتعلق ببشارة العقيم بإسحاق، فقد جـاء فـي سـفر التكويـن 17/17 "فانطرح إبراهيم على وجهه وضحك قائلا في نفسه أيولد ابن لمن بلغ المائـة من عمره وهل تنجب سارة في التسعين من عمرها"[2] ، في هذه الحالة هناك

[2] - راجع حول هذا التماثل مقال فتحي بن سلامة : الطلاق الأصلي، صدر في كتاب لغات وتفكيكات في الثقافة العربية، ترجمة عبد الكريم الشرقاوي، دار توبقال 1998، ص 119.

محاكاة أصلية وتكرار أصلي في القرآن في هود 11 "فضحكت فبشرناها بإسحاق ومن وراء إسحاق يعقوب 71 قالت يا ويلتي أألد وأنا عجوز وهذا بعلي شيخا إن هذا لشيء عجيب 72". نحن أمام أمرين إما أن نشير إلى أن أصل القرآن قد يكون بناء على التوراة، وهذا لا يضيره في شيء،! أو أن نقول إن التواصل بين النصوص لا تبرره العقيدة وإنما الثقافة وداخل المجال الثقافي الواحد لا يحدث انقطاع بين النصوص.

لننظر في تأويل أساسه تماثل، ما الفرق بين ولادة إسحاق وولادة المسيح؟ فمريم أنجبت ولم يمسسها بشر، الهبة من الله وليس الإنجاب طبيعيا وإسحاق هبة الله المستحيلة. والمعنى أن إبراهيم أب بالنيابة يضطلع بدور أبي إسحاق كما فعل يوسف إزاء المسيح، وعندئذ فإن إمكان المستحيل يعني لا يقين الأب الفعلي[3]، فلم يحرم علينا أن نتكلم في الإسلام عن الإلاه الأب؟ ولم يحرم كل تقريب بين الإلاهي والأبوي؟ لعلنا لو حملنا الإلاهي على الأبوي أمكننا فهم سورة الإخلاص المكية فهما آخر.

ولننتبه أيضا إلى مسألة في النص القرآني هي ولادة إسماعيل من هاجر، فهي الممكن الموهوب بعد استحالة ولادة سارة، كانت البداية هجينة فإسماعيل تلده جارية، أي رحم مستعار، والنبي إبراهيم ينكح الجارية لا الأميرة سارة. تلك إذن هبة ممكنة في التوراة وإسحاق هبة مستحيلة، هبة ممكنة لابن الأمة وهبة مستحيلة لابن الحرة. ذلك ما نقرؤه في رسالة القديس بولس في المفاضلة بين أبناء الحرة، هم اليهود وأبناء الأمة نحن العرب، وهو أيضا ما يظهر في التفسير المدراشي للآية" ذهب مع هاجر فحبلت كما جاء في التكوين 4/16، أي حبلت منذ الاتصال الأول، وقد قال الحبر إليزار قولا طريفا "إن امرأة لا تحبل في اتصالها الأول أبدا" وقال رابي حنينة "إذا ما تعلق الأمر بأشواك العليق لا حاجة للعزق ولا للبذار، فهي تنمو لوحدها،

(3) - م ن، ص 120.

أما القمح فكم يلزمه من عناء وجهد حتى ينمو" وكان يقصد أن العليق هاجر والقمح سارة[4] .

لنلتفت بعد الذي ذكرت إلى أمر آخر دفعني إلى تبني مفهوم التقليد الثقافي وإجرائه في تفسير بعض الحدود في التصور، فقد اجتهد المسلمون في إثبات زواج إبراهيم بأربع نساء : سارة وهاجر وقطورا وحجور، أي أن الأب المؤسس قد تزوج أربعا، وعلى ذلك كان تقليد الزواج في الإسلام. بل لنتأمل كيفية نظر المسلمين في علاقة إبراهيم بمحمد بين البدء والختم، أليس ذلك محمولا على صيغة الحكم وانتقالها في كل ثقافة، فهو ما يسمى التقليد الجوهري أي أن يكون اللاحق ينتسب إلى السابق ومن أصله، بخلاف التقليد التعاقدي بالاختيار أو البيعة أو الانتخاب[5].

لنعدل كذلك بعض النتائج بمقتضى التقليد الثقافي، فالقربان مثلا قبل الأديان التوحيدية كان يقدم طلبا للإنجاب، أي أن ذبح إسماعيل يندرج في سلوك قبل توحيدي وهو من جوهر الأديان الكونية، كما أن الأحلام السابقة للقرابين أو الرؤى مثلما هو حال إبراهيم تقليد ثقافي سابق لنبوته[6] ، حتى لم يوجد قربان دون أن يكون مسبوقا برؤيا.

كذلك هو أمر خروج أم إبراهيم إلى ابنها، فقد استقر عند المسلمين أنها تختلف إليه كل يوم متخفية، وفي الأصل هي أم تنتمي إلى مجتمع شرقي من تقاليده أنها تشارك وليدها الفراش عاما على الأقل وتعتزل زوجها وتتحرر من القيود الجنسية، بل تبقى معه أحيانا إلى حين صباه.

ولعل العجيب أن تصور إبراهيم يلامس تصورا في الميثيولوجيا الإغريقية

---

(4) - م ن، ص 122.

(5) Geertz : Islam observed, p 80-84 -

(6) Bronislaw Malinovski, magic science religion, p 181-

حول الجزة الذهبية Toison d'or[7]، وفي أطروحة الزميل وحيد السعفي ما يغني عن كلامي[*] (= في مولد Jason وفي نشأته أساس سيرة إبراهيم، هذا الغلام الذي نقل إلى سفح جبل هربا من بطش ملك بلغه أن وليدا يهدد عرشه، وليست عودته إلى المدينة لاسترداد العرش إلا عودة إبراهيم إعلانا عن النبوة وكسرا للأصنام، وفي خروجه مع زوجته Médée لما أجبره الملك Acaste على مغادرة البلاد صورة لخروج إبراهيم وسارة إلى مصر)[8].

***المشغل الثاني/التنظير**

أظهرت هذا المشغل ثني نص الأطروحة المكتوب، وكنت محجما عن الإيغال فيه، لأني أعتقد أن مجاله الأرحب يأتي بعد هذه المرحلة، وهذا العمل قد يكون مدخلا ليس غير، وعموما شغلني هذا الأمر لما لاحظت حضور عناصر من تصور إبراهيم في غير ثقافتنا، أذكر منها أساسا:

- ما جاء في الأساطير اليونانية في إشارة سابقة.
- ما جاء في مرويات اليهود الفلاشا بأثيوبيا.
- ما جاء في المروي الشعبي عند بعض القبائل الإفريقية عن بعض شيوخهم وقد كان على نحو سيرة إسماعيل.

ونضيف إلى ذلك ما نعلمه عن وجود قصة طوفان نوح في الأساطير الهندية، وغير ذلك كثير من مكونات الثقافة- بوصفها بنية مجردة- يقر في كل ثقافة مخصوصة باعتبارها منجز المجموعة الثقافية. مثل هذه الأمثلة المتشابهة كانت قد دفعت إلى تأسيس بحوث مقارنية تنطلق في الغالب من

---

(7) - Voir Pierre Grimal : Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine, puf, 1969, p 14 b, 243 a , 278 b.

(*) تمت مناقشة هذه الأطروحة في كلية الآداب بمنوبة يوم 15 ماي 2000 وهي حول علاقة قصص الأنبياء بالميثيولوجيا اليونانية.

(8) - op, Jason, p 243

بيان المؤثرات وقد توقفت في تلك الحدود، غير أني أعتقد أن الباحث يقف أمام مسلكين في النظر لا يستغني الواحد منهما عن الآخر، دراسة التشابه في التصورات من جهة أولى والانتباه إلى أن الاختلاف من جهة ثانية هو الأكثر دلالة على الأصول الواحدة وتفسيره. هنا بالذات نلج نحو الثقافة فهو جملة الأصول الجامعة بين الثقافات وقد يصح أن نسميها مقولات محكومة بنفس القوانين، ولا يتسنى للناظر أن يحددها إلا بعد الإجابة عن الأسئلة التالية:

-فيم تلتقي الثقافات المتجاورة والمتباعدة؟

-بم تختلف وهل المختلف دليل انفصال؟

-إلى أي مدى يجوز لنا الحديث عن استمرار أو تغير؟

الأكيد أننا ننتهي من الإجابة إلى تحديد خصائص وعلاقات تخضع لنفس النظام، وعندئذ نجد أن للثقافة بنية مجردة، هي المشتركة بين كل الثقافات وبنى أخرى تتمايز في الظاهر، هي من جوهر الممارس في التاريخ والسائد في العصر. ومن الواضح أننا ننتقل من اختبار نماذج حية إلى بناء نماذج مجردة وعلينا أن نجد لها طبيعة رياضية ونخرج من "تعميمات تجريبية حول بنى ملاحظة" إلى توحيد التعميمات و"إدخالها في نسق". والمشكل لا محالة يتوقف على الكفاية التجريبية والكفاية التفسيرية قبل تأسيس قول نظري.

في المجمل وحتى لا أطيل وأثقل بعسير القول ، إنني أريد أن أجد مقولات كلية كأنها قواعد في النحو الثقافي المجرد، وكل مجموعة ثقافية تجريها في ثقافتها بحذف أو بإضافة، حتى نتمكن من القول" في كل ثقافة يوجد السرد والمدح والدين وتصور العالم وتصور النبي المؤسس والنموذج والأخلاق والاحتفال وغير ذلك"، والمطلوب معرفة صور تجليه.

المــدخـــل

"لا يمكن للأفكار الباطلة والوهمية، من حيث هي كذلك،
أن تعلمنا شيئا من ماهية الفكر "
"من الواضح أن مجرد السمع، فضلا عن أنه ضرب
مشكوك فيه جدا، لن يسمح لنا بإدراك ماهية أي شيء من
الأشياء "

سبينوزا : رسالة في إصلاح العقل

1-في صياغة العمل والأسس النظرية

أ- صياغة العمل

"إبراهيم في الثقافة العربية الإسلامية"،كانت في الأصل عبارة جامعة متن هذا البحث، مجملة غايات النظر، وقد حق لكل سائل أن يسأل: من إبراهيم المقصود تخصيصا؟ ولم هذا الإغماض وهذه التعمية؟ أليست سلامة الرؤية المعرفية تقتضي الوضوح، إذ "ما نفهمه بوضوح نعبر عنه بوضوح". تلك أسئلة مشروعة تستحق التوقف الكامل والنظر الدقيق، ولنبدأ بعرض الممكن،فقد كان يمكن أن يكون العنوان على غير تلك الصيغة "النبي إبراهيم في الثقافة العربية الإسلامية" لما نوقش البحث في الجامعة التونسية(*) أو "تصور النبي إبراهيم في الثقافة العربية الإسلامية"، وبذلك يمتنع كل لبس وينزاح الغموض فلا يحيل العنوان إلى إبراهيم بن سيار النظام أو إبراهيم بن الأشتر أو إبراهيم باشا على سبيل المثال. غير أن الأمر على غير ما نعتقد في الوهلة الأولى، فحين نبحث في تصور إبراهيم في الثقافة العربية الإسلامية فإن ذلك يعني أن الناظر يقبل على البحث بحكم قبلي، بمعنى أنه قد يظن أن القول في إبراهيم يرتقي إلى حدود التصور المكتمل، وقد يكتفي عندئذ بالمدونات التي أخبرت عن تصوره ناجزا. أما كونه نبيا فذلك أيضا أمر لا يخلو من إشكال بما أن القول مسلمة في هذه الحال. وبعبارة أخرى إذا اعتبرنا هذين العنوانين قد نخرج من حدود الحياد المعرفي لندخل في باب الانتماء الديني.

لم كان العنوان إذن في أصله "إبراهيم في الثقافة العربية الإسلامية"؟

(*) -غيرنا عنوان البحث في الطبعة الأولى حتى لا يفهم غير ما قصدنا .

إذا كانت الصيغة على هذا النحو فذلك يعني أنه في هذا العصر يؤدي وظيفة لا يمكن إنكارها هي وظيفة التذكير بالأصل، فحالما نسمع العبارة تشتغل آلية الانتقاء والفرز في الذاكرة وتجلي أول ما تجلي إبراهيم النبي، مما يعني أن مخزون الذاكرة الثقافي يدور أصلا على تلك النواة، والنفس علوق بها لأنها تنتمي إليها ومنها يبدأ أصلها، والعنوان بهذا المعنى صيغة اختبارية لاشتغال الذاكرة وبداية انتقاء النصوص الثقافية المخبرة عن إبراهيم. أما السؤال المعرفي فيبدأ بعد اشتغال الذاكرة سؤالا متروويا، بما أنه إن صحت هذه العبارة نتاج "المائزة". حينما يتبادر إلى الأذهان أول ما يتبادر اسم إبراهيم النبي رغم الغموض فذلك يؤكد أنه مازال حاضرا في ذواتنا ومازال يأسرنا، وما من شك في أنه قار في لا شعورنا المعرفي.

وإني لما عقدت العزم على إنجاز هذه الأطروحة حول "إبراهيم"، كنت أعلم يقينا أني لا أطأ أرضا بكرا، بما أن الكتابة في هذا الغرض قديمة قدم قص حال الأنبياء في الثقافة العربية الإسلامية. وإني أكاد أجزم أن المصنفين في قصص الأنبياء قد احتفوا بهم احتفاء لا يضاهيه احتفاء، وما رأيت له مثيلا، ومن ثم، فإنني إزاء موضوع سكن صناعة الكتابة في كل عصر ولازمها ملازمة ليس منها فكاك، وقد قر في نفوس أغلب أهل هذه الصناعة باختلاف مشاغلهم وتخصصاتهم قرارا لا يعدله مثيل، وحتى من ظننا لوهلة أنه مجه في صنف من صنوف المعرفة، وقد يجاوزه إلى غيره، كرره ورده في صنف آخر، وما تعب منه، بل حييت في نفسه رغبة في معاودة قول كان، واستبد به رأي قديم، أو خطر له منه سر كالرؤيا، فبادره على نحو ما كان وباشره بما اعتقد أنه جدة، وحسب أنه يداوره من غير سبيله القديمة.

غير أني لما طلبته، وعزمت عزما ظننته لن يفل ويكل، وأبحرت في

المدونات أحيانا وأصحرت، بعد أن شرقت في طلبها وغربت، وأقبلت وأدبرت، وحملت العقل على مداومة النظر فيها، وإن كانت عسيرة عصية، انتهيت إلى أني غريب عنها، أو في مقام الغريب عن أهلها، فبيني وبين إبراهيم ركام نصوص لا يحصى، وحفر عميقة جعلت حيرتي أوسع من أن تظهر في أطروحة كهذه.

فلا إبراهيم إبراهيم النبي كما اعتقدت بالتوارث، ولا أنا أنا في انتمائي إلى المجموعة، وكلما حسبت أنني تدبرت سبيلا نحوه أجدها ثنايا فرعا لا أصل لها. ثم قام لي سؤال في غير لجاجة، هل ألازمه كما لازمه القدامى، أم أفارقه بعقل وتعقل وترو؟ وكنت قد جعلت العقل قدري واتخذته نحلتي وشرعتي في النظر. وقد عن لي بعد زمن أن أقبل على "إبراهيم" من ثنايا العقل وإنه ما خاب أحد طلب المعرفة به وأعمله على نحو من الصواب.

ثم بدأت الأسئلة تقض مضجعي، وتلقي نورا على عتمات شتى ما حبر من قول قديم، وبان لي منها اثنان هما سبيل السالك،الأول، من إبراهيم في مقام أسسه له المسلمون؟
والحاصل منه أنه النبي الحنيف، والجد الأول والأصل، أو الميلاد قبل مولدنا. وذاك ما اختصت بقوله مدونات القدامى، وما أخبرنا به الأوائل في الزمن والأواخر، وقد أظهرته في ظاهر تحليلي. وإن كان الأمر كذلك، فما حظ قراءتي من الجدة والطرافة؟

الثاني، كيف أخبر المسلمون عن إبراهيم؟ وعندئذ عسرت علي الإجابة واستعصت، ولما كانت في هذه الهيئة أيقنت أني أسلك سبيلا وعرة وطريقا غير معهودة، ولكنها بغيتي ومرادي. ومن حيث كانت البداية بدأت نظم القول، وفيما انتهوا إليه عاودت النظر.

وفي حاضرنا ما منه نبدأ القول الأول، من مشهد يتكرر كـــل عـــام، وقد عز علينا سؤال جوهري أحرجنا قوله، خشية أن يعدل بنا إلى ضـــــلال، ويحيد بنا عن إيمان، لم يقال ما يقال عن إبراهيم بلفظ قديم وصيـــغ قديمـــة، ويحتفل به في طقس بال؟ ولم ما زال الحديث عنه يحدث في النفـــس وقعـــا ليس له حد؟

وفيما عدا ما قيل في ذلك المشهد وما يقال احتفاء وإجـــــلالا، كـــان إبراهيم منتميا إلى عصر قديم بعيد عنا، والقول في تاريخيته يوازيه القـــول فيما جاء في أمره من خرافة.

إننا في كل الأحوال، إن رمنا ترجيحا لهذا على ذاك تحيرنا، فمصدر الخبر مدونات قديمة وجديدة تعاملت معه تعاملها مع المقدس، محضت فيـــها الأخبار وقصرت للدلالة على ذلك، وكثيرا ما كانت المدونـــات وقفـــا علـــى إبراهيم تختص في قول في شأنه وكان عمادها.

وعند ذلك الحد اعتقدت يقينا أن في النصوص علاقـــة جدليـــة بيـــن التصور والجماعة، إن لم تكن جلية كانت مضمرة، وهي على تعقيد كبـــير، تمثل حالات ذهنية وبنى فكرية اجتماعية وعقدية متباينة، ولا بد لي في هـــذه الحال من فهم ما كان قبل العلاقة أصلا، وذلك ما يظهر في محمولها، وقـــد سميته الوظيفة الأولى، وتلك كانت تحقيق إبراهيم للإيلاف العقدي والعرقـــي في ثلاث ثقافات، كما يبدو اليوم في راهن ثلاث حضارات وتجلي تغيراتها.

غير أني كنت أعلم، أو هكذا أنا أفهم الأشياء، أن كل ثقافة ذات بنيـــة متدرجة، تبدأ من غياب التنظيم في اتجاه التنظيم، من بنية تتوقف على وجود نواة ثقافية، تمكن الجماعة من قدرة عالية على النمذجة والترمـــيز، وذلـــك وثيق الارتباط ومتينه بالوظائف الثقافية. والوظيفة في عصـــر مـــا ليســـت

أصلا، وإنما هي استمرار وامتداد لما كان، أو هي تأتي في صورة من صوره.

وتسلسلت الوظائف من حاضرنا عودا إلى ماض، من التذكير بالأصل، إلى التذكير بالرمز والاعتقاد بعد تحديده وتثبيته، إلى تحقيق الإيلاف العقدي والعرقي، وما جاء في حاضرنا ليس غير استئناف قول فيما سبق بتغيير أو إعادة تركيز.

لما حددت تلك الوظائف، أقصيت متعمدا بعض الأسئلة، حتى لا يعتقد بعض الناظرين أني أمارس الأيديولوجيا، فأقمت السؤال المعرفي: لم سعى المسلمون إلى بلورة تصور حول أصلهم؟ ولم كان ذلك هاجسا قارا في كل أخبارهم؟ أليس ذلك منخرطا في تصور أعم حاولوا تقديمه حول العالم من خلال ما جاء به محمد؟ أليس إبراهيم وسيلة بها تعرفوا على محمد؟

وبدل أن أكذب ما قيل حول إبراهيم، وأن أسعى إلى دحضه بالحجج العلمية، بدا لي أن الأصوب هو تحليل التصور وتبين وظائفه وفهم محاولة المسلمين البرهنة على وجود الحدث الإبراهيمي، لأن ذلك يمكنني من الخروج بقوانين تهم اشتغال التصورات عموما داخل الثقافة العربية الإسلامية، عساني أصل بذلك إلى حد أدنى من التجريد. وهكذا فإني فسرت وقننت ونحوت نحو التجريد، ولم أكن أتوقع ذلك في البدء، ولقد كانت النصوص تغويني غواية كلما لامستها من طرف، أو كشفت عنها من جهة، والأعسر من ذلك كان ألا أستجيب لها، وإنما أن أنازلها كي تسلس لي قيادها دون اعتساف.

كان من ذلك أن عرضت أهم المقاربات في خصوص إبراهيم عند الغرب وعند العرب مبينا أسباب رغبتي عنها، ثم جاء قولي في تصنيف المدونات على تشعبها وامتدادها، وجميعها مصادر عندي ما عدا بعضها،

تصنيفا اقتضته حاجتي إلى مجالات معرفية بها أتمكن من إجــراء منــهجي يسهل علي وصل النتائج بعضها ببعض. وقد بانت لي تلك المجالات أربعــة، هي المعرفة الدينية والمعرفة التاريخية والمعرفة الأدبية والمعرفة الفلســفية، وليس بينها تراتب تاريخي وتعاقب، بل تواشج واتصال يعسر معه فصل ذاك المقال عن هذا. وقد أفضى بي تصنيفها إلى فروع هي أصناف، ثم تخطيــت المجالات إلى البنى في التصور، ثم مجـــالات التوظيــف، وأثــر المعرفــة المعاصرة، لأنتهي من ذلك إلى تحديد قول نظـــري فـــي علاقـــة التصـــور بالجماعة وفي كيفية صياغته وفي بنيته وتماسكه، لعله يكون صائبا.

ومن المفيد تحبير قول في شأن تفاوت كان يمكن أن يبدو من جهـــة الكم النصي بين البنى الثلاث التي تتأسس عليها الأطروحة ضمنيـــا، وهـــي تمثل حلقات الوصل بين صيغ تجلي تصور إبراهيم الخمس الأولى،ووفقـــها كان انتظام الصيغتين السابعة والثامنة،ففي بنية البداية كان نظري وقفا علـــى حضور التصور في القرآن، ولم يتجاوز المكتوب في الغرض ثلاثين صفحة، وإنما يعود السبب في ذلك إلى طبيعة التصور في بدايته أو في بنية البدايـــة، فحينما يكون في طور النشأة والظهور الأول لا تأتي الأسس مكتملة وكذلـــك هي العناصر والوحدات، بل له حدود معلومة وأخبار معدودة، وما كان ذلـــك غريبا في هذا المستوى، لأن النص المعرفي الأصل "القرآن" قام على تجميع في الأحداث وإجمال في العبارة مكن اللاحقين فيما بعد مـــن الشـــروع فـــي التكميل، وذلك ما يبرر ثقافيا، فكأن القرآن "طرس" ثقافي، هو صحيفة محيت ثم كتبت، أو كتاب تعاد عليه الكتابة، ومنه يبدأ التطريس، أي تنشـــأ كتابـــة جديدة على الأصل الأول قد تحجبه أحيانا. وفعلا، فما في القرآن إنمـــا هـــو محو لسابق قول في التوحيد كان قد قر في التوراة والأناجيل ولكن الأصـــل

بقيت آثاره رغم أن اللاحق اكتسب شرعية الأصل، بما أنه أصل معاند للأول، طبيعي والحال هذه، أن الناظر لا يجد في القرآن غير أصول أولى لتصور لا ترتقي إلى حد مبنين بل يختفي كل دقيق قول واستقصاء وتمحيص. ولما كان على هذا النحو فهو يفتح باب قول جديد لتبدأ النصوص في التنامي والتكاثر.

أما في البنية الوسيطة، وهي دور أول في تكميل التصور، فالتوقف عند خفي العناصر بين، والتمحيص ظاهر واستقصاء المحدثين أو الإخباريين والمفسرين باد للعيان، لذلك كثرت النصوص، وأضيفت أسس ووحدات ما ظهرت في بنية البداية أي أصبح الناظر يجد نفسه حيال نص تأسيسي/طرس تدور حوله جملة من النصوص الأخرى هي نصوص الحديث ونصوص التفسير، أليس هذا سببا كافيا لتبرير تكاثر النصوص؟ أليس بحث المسلمين في تكميل التصور بما دفعهم إلى افتراض نصوص من خارج الثقافة ما يولد نصوصا جديدة لم تعهد سابقا؟

وبين القول السني والقول الشيعي تفاوت آخر، لا يفسر إلا بالنظر في كم النصوص، حيث التكاثر عند الشيعة والمحدود نسبيا عند أهل السنة، وليس السبب خفيا، فالشيعة كانوا يولدون نصوصا من سيرة إبراهيم تتصل بمحنة الحسين بن علي، ويوظفون التصور في الدلالة على المقالة السياسية. ومن ثم فإن الاهتمام المبالغ فيه بإبراهيم يفهم بالحاجة الأيديولوجية بالنواة الثقافية تتحول إلى نواة أيديولوجية يستمد منها المعنى السياسي، حتى صار عند الشيعة يدور مع قولين، قول في الدين وقول في السياسة، فلامسوه من كل أطرافه وقلبوه تقليبا غير تقليب أهل السنة فكثرت الأخبار وازدادت النصوص.

وغير ما ذكر تفسير آخر له أهمية وأثر في بيان هدا التفاوت، إنه ذلك المتعلق بالوظيفة الثقافية، ففي القرآن لطيف إشارات إلى أصل أما في الأحاديث والتفاسير فإن تلك الإشارات تتحول إلى نصوص لأن الوظيفة هي تحديد الأصل، وهو ما يتطلب جهدا خاصا وتوسعا في قول، وتأويل عبارة وإغراق في تفكيك غموض قر في القرآن. وما كان المسلمون ليكثروا الأقوال في إبراهيم إلا لأنهم يعلمون أنه الأصل، والحديث عن الأصل حديث عن انتماء يتطلب إعادة نظر وترجيح رأي على رأي وتغليب قول لإظهاره وإضعاف آخر، فالنصوص تبدأ تنازعا في الذاكرة يرسم في مكتوب وينتهي إلى صيغة قارة، هي تلك التي تظهر مستوية في البنينة.

وفي خصوص حالة التصور المبنين، لم أعمد إلى إعادة تلك الأخبار، وما أوردت التصور مكتملا ناجزا في صيغته المجملة كما ظهر في مدونات قصص الأنبياء والتاريخ العام، فذلك ما وضعت نصوصه في الفصلين السابقين ولم يكن هناك داع لإعادة كتابتها تضخيما للعمل، ولكن المفيد الانتباه إلى علامات تبنين التصور، وأهمها التحول من مقتضى النتفة الخبرية إلى مقتضى القصص، فلقد "سمي الخبر الطويل قصصا لأن بعضه يتبع بعضا ... وهو الخبر عن الأمور التي يتبع بعضها بعضا"(*) واعتبارا لذلك صار استمرار السرد علامة تبنين.

لما كان مثل هدا التفاوت قد يشين البحث ،فضلنا اعتبار صيغ التصور في المدونات بدل البنى في تقسيم فصول الأطروحة، فكان من ذلك أن استقر الرأي على نظمها في تسعة فصول، تركنا أحدها بغير رتبة لأنه جامع صيغ ثلاث أولى ورتبنا الثمانية، من صيغة أولى ظهرت في القرآن، فصيغة ثانية

(*) - أبو هلال العسكري كتاب الفروق، ص 45.

بدت في موقع المحدث السني، فثالثة جاءت في أحاديث الشيعة والأخبار المروية عن الأئمة، وجعلنا بعدها الفصل المعقود لبيان تعالق الصيغ الثلاث الأولى، ولئن كانت الأولى ممثلة بنية البداية، فإن الرابعة، وهي تخص التفاسير، مجتمعة إلى الثانية والثالثة تهم البنية الوسيطة. أما الصيغة الخامسة فهي المجملة للبنية المثلى أو التصور المبنين، وتتلوها السادسة حيث توظف عناصر أو وحدات دون قصد التكميل أو البنينة. على أن الصيغة السابعة كانت محاولة تغيير رؤية التصور ولكنها في جوهرها بآليات معرفية قديمة، وانتهينا إلى الثامنة وقد بدا فيها التصور آيلا إلى تغير باعتماد آليات معرفية غير القديمة ، وقد جمعت الفصول الأربعة الأولى والفصل الجامع وجعلتهم في الباب الأول، وجمعت الفصول الخامس والسادس والسابع والثامن في الباب الثاني وكان لكل باب خاتمته، وهي تساؤل جديد وتقليب آخر لنفس المسائل، وما كان ذلك إلا بحثا عن شيء من التساوي بين أقسام الأطروحة.

ب- أسس العمل النظرية

أس 1 : الدين نسق ثقافي

إنني أنظر في الدين باعتباره نسقا ثقافيا من جملة أنساق أخرى[1]، وهو نسق رمزي يؤول على أساسه المؤمنون العالم والدنيا، ويعيشون حياتهم في ضوء هذا التأويل، ولسنا ننفي ما أشار إليه الدارسون، وخاصة علماء

---

[1] - تعد مقالة Clifford Geertz تأسيسية في هذا الاتجاه انظر له خاصة :
Religion as a cultural system, kn Michael Banton (ed), Anthropological approches to the study of religion, London, Tavistock, 1966, pp 1-46.
ترجم هذه المقالة أبو بكر احمد باقادر في مجلة كتابات معاصرة سنة 1996، عدد 28، ص.ص 6-27.
كان غيرتز في هذا الأمر يتبع خطى T.parsons وE.shils إذ اهتما بالبعد الثقافي في الدين، انظر كتابهما :
To ward a general theory of action - Cambridge Mass, 1951.

الانتروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، من غموض أحاط بتعريف الثقافة، غير أن تحديدها بوصفها المعاني المنقولة تاريخيا، المتجسدة في رموز غايتها الاستمرار والتواصل[2] له أثر في توجيه دراستي بما أنني بناء على ذلك التحديد عرفت الدين بأنه " نظام رموز يقوم بتأسيس صياغة نظام عام للوجود"[3] ، بخلاف الأنساق الطبيعية التي هي أحياز وجود. ما ذكرته يعني أنني أنتقل من دراسة الدين في الحالة الوجدانية إلى اعتباره جزءا من الثقافة، ولذلك أعرضت عن الاهتمام بالأفكار أو التصورات في الدين بوصفها حالة داخلية، ودرستها في علاقتها بالمجتمع وفي تأسيسها لآليات تفكير وسلوك وغير ذلك، والمعنى أنني انتقلت فعلا إلى ما سمي سياقات الأهمية القائمة اجتماعيا كالمعتقدات والطقوس والتصورات، وهي نماذج مولدة للمعنى في تشكله ثقافيا. ولم أحلل المعاني المضمنة في الرموز المكونة في الدين، بل انصب اهتمامي على ربط أنظمة المعنى بالعمليات الاجتماعية البنائية، فهي حيز تحقق فيه التمثلات الدينية قوتها وصدقها، وذلك هو المبرر لوصف تصور معين وتحديد القوى الفاعلة في تبلوره أو تطوره وتدميره وتأثيره في حياة الجماعة[4].

لهذا رأيت أن لا بد في كل دين من التمييز بين مستويين:

– مستوى الأداء الديني، وهو يقوم على التجربة في مثل طقوس التعبد وما شابهها.

– مستوى التصورات، وهي حالة ذهنية تتأسس بالذاكرة، دون أن ننفي أن العلاقة بين المستويين كثيرا ما كانت تبدأ من رفد الأداء الديني للتصورات،

---

(2) - op , p 25.

(3) - op, p 26.

(4) - Geertz : Islam observed, religion development in Morocco and Indonesia, New Haven, Yale University press 1968, p 108

ومن المفيد التنبيه إلى أننا نعتمد ترجمة أبي بكر أحمد باقادر، وقد جاءت بعنوان الإسلام من وجهة نظر علم الإناسة، دار المنتخب العربي، بيروت 1993، والإحالات فيما يأتي على الترجمة.

في مثل ما بينت من شأن خطبة صلاة عيد الإضحى حين يقع التذكير بحدث ذبح إبراهيم إسماعيل.

هذه الأطروحة تخص المستوى الثاني مستوى التصورات، تظهر في ذهنية مجتمع معين، وتتجلى في ظواهر اجتماعية كثيرة في شيء من التعقيد، مربكة ومراوغة في أكثر الأحيان[5]. وسمة التصورات الدينية الأساسية في مقابل التصورات العلمية والفلسفية أنها وهي في هيئة معتقدات تعتبر ذواتا مستقلة وليست نتائج تجارب، أي لا تقوم على أساس وعي اجتماعي أو تأمل فكري وتجربة وملاحظة، بل تقوم على اعتبارات سابقة، والمؤمنون يسعون إلى الاستدلال على حقيقتها والشهود عليها[6]. وتلك التصورات تظهر في تجليات الاعتقاد المعروفة وهي:

– التجلي في النصوص التأسيسية وما جاء على هامشها كالتفسير وغيره.

– التجلي في تفسيرات عقائدية لأهل العقائد

– التجلي في الآراء الشعبية العامة التي صاغها عامة الناس

– التجلي في تأملات فردية

وإذا قلبت هذه التجليات أمكن الحديث عن تصور يصوغه أطراف كثر هم خمسة تحديدا[6]:

– الطرف الأول، أسميهم المعرضين عن تصور إبراهيم وقد قطعوا الاتصال مع الدين وأبعدوه من النظر، ويجمل موقفهم في انقطاع أثر النبي الأول في وجودهم الحاضر وإغفاله نهائيا إذ ليس يؤدي وظيفة سد حاجة

---

(5) Bronislaw Malinowski : religion, science and magic, p 179-

(6) - لاحظ استفادتي من غيرتز في الإسلام ملاحظا، ص 117.

(6) - أستفيد في هذا الباب من النماذج المصنفة عند Acquaviva في Sociologie des religions، الفصل الأول ص 15-16.

ثقافية، وبهذا تعطل الوظيفة ويدمر التصور، فهي صياغة بالانصراف.

– الطرف الثاني، يمثله من ينتمون إلى المؤسسة الدينية، وأهلها اشتغلوا بالقرآن وتدبروا منه التصورات من القديم إلى اليوم.

– الطرف الثالث، هم الذين انصرفوا عن التصور، ولكنهم يحتاجون إليه في بعض المناسبات، وقد قصدنا من تذكروا إبراهيم أحيانا لحاجة في مجال تداول أو قصد توظيف في صورة من الصور الأدبية أو غيرها.

– الطرف الرابع، المتدينون بالسياسة الناشطون بالدين سياسيا، وقد كان هذا التصور عندهم رديف الالتزام السياسي، نقصد سيد قطب وأصحابه من أهل التيارات الدينية السياسية.

– الطرف الخامس، أهل تدين، نظرهم ذاتي مبني على تجربة ذاتية روحية، يمكن اعتبار محمد الطالبي وهشام جعيط ممثلين لهذا التوجه.

بما بان يمكن تفسير سبب تنوع المدونات وتمثيلها لأغلب المجالات المعرفية المؤسسة للثقافة العربية الإسلامية.

إجمالا حين يعتبر الدين نسقا ثقافيا قد يستفيد الدارس في بيان :

– أن تصور إبراهيم يتعالق مع تصورات أخرى داخل نسق عقائدي وأنساق أخرى مكونة للثقافة، ولذلك تفرع من الدين إلى التاريخ وإلى الأدب والشعر.

– أن تغير التصور مرهون بتغير الأنساق الثقافية في مجملها المرتبط بتغير آليات الذهنية الثقافية المنتجة.

– أن بنية النسق العقائدي قد تظل كما هي ولا يطرأ عليها تحول.

– أن الجماعة المؤسسة لنسق ما تعيشه في مبدئه وينتهي إلى ظاهرة لا واعية يهيمن عليها.

– إذا كانت الثقافة سيرورة جماعية، فالدين نسقا سيرورة جماعية، يبدأ من اعتبار سابق وسرعان ما تحوله المجموعة إلى حقيقة تعيشها، وقد اعتقد الدارسون أنه اعتبار غيبي تحول إلى مقوم دنيوي، ولكنه اعتبار ثقافي تجلى في سلوك ثقافي.

أس 2 : كل تصور يؤدي وظيفة

انتهى الناظرون في الثقافة باختلاف اتجاهاتهم إلى شبه إجماع حول خاصياتها، فقالوا[7] إنها خمس:

– خاصية الاكتساب فهي في مجملها أنظمة سلوك مكتسبة، وإني في غنى عن الإخبار بأن السلوك العقدي يكتسب بالتوارث جيلا بعد جيل، وأن التصور نظام صغير في الثقافة يتوارث، وتصور إبراهيم شاهد على ما ذكرت.

– خاصية الاستمرار وليس أفضل من تصور إبراهيم دلالة على الاستمرار المخترق للعصور دون نسيان بعض الانحرافات الطارئة عليه، ولا يمكن تفسير تلك الاستمرارية إلا بتحوله إلى نظام قد يتجاوز المجموعة ولكنه قد يبقى ببقائها[8]. وكل استمرار يتم بوضوح بواسطة التصورات وذلك أنها تؤدي الوظائف التي حددت في المدخل النظري في الأطروحة: وظيفة تحديد الأصل وتثبيت الأصل والتذكير بالأصل وإعادة تركيز الأصل أو تثبيته.

– خاصية التكيف أو القدرة على التكيف، ولا يتم ذلك إلا بالتصورات لأنها تفي بحاجات الأفراد المتغيرة أو القارة من زمن إلى آخر،

---

(7) ـ نخص بالذكر كل من Taylor وBenedict، وM.Mead وKluck Hohn.

(8) ـ وهي أحيانا كثيرة تهيمن على المجموعة التي ابتدعته.

وتحقق الإشباع النفسي في كل عصر، فتصور إبراهيم قد وقع تصريفه، أقصد العبارة النحوية، في كل متغيرات ظروف الحياة من مدونات في مبدإ الحضارة الإسلامية إلى أخرى شاهدة على الاكتمال، وأخرى في عصر النهضة، وآخرة في عصر الحداثة لما كانت المجموعة تدفع التصور إلى بعض تغير عساه يفي بحاجيات العصر، فكان من ذلك أن اعتبر طنطاوي جوهري في تفسيره إبراهيم عالما بالكيمياء، وأن حدد سيد قطب الإيمان بالكف عن سؤال العقل في حدث الحرق بالنار رادا عقلانية الحداثة. والنتيجة أن التصور ما به تظهر ديناميكية الثقافة وحركيتها، والنسق العقائدي وإن بدا ثابتا ولم يتغير يتعدل شيئا فشيئا لمواجهة الوافد.

وفي اختباري مدونات كثيرة تنتمي إلى هذا العصر وهي دينية أصلا، كنت أعتقد أنني أجيب عن سؤال أساسي هو في الأصل سؤال انتروبولوجي[9]، ماذا يفعل المتدين حينما تبدأ قوة الدين في التراجع وتتغير أنظمة في ثقافته أو تطرأ عليها أنظمة جديدة كالعقلانية؟ فكان أن جاء ذلك التعديل بينا في وظيفة إعادة تركيز الأصل. وقد ترتب عن هذا لسؤال سؤال آخر هو كيف يمكن لمؤسسة جعلت أصلا لما هو ثابت في الحياة أن تصبح مثالا دالا على المتغير؟ ويبدو أنه لا يتغير شيء كما يتغير غير المتغير[10]، ولكن في حدود التعديل.

ومن المفيد التذكير بأنني بناء على ما ذكرت اعتبرت التصور مركبا ثقافيا يؤدي دورا أساسيا في التماسك الاجتماعي ولولا تلك الإجابات ما أمكن تحقيق حد أدنى من التماسك.

---

(9) - Geertz : Islam observed, p 15

(10) - op, p 65

- خاصية الثبات والتغير، يظهر ذلك من تنامي الاحتفـــاء بتصـــور إبراهيم أو تراجعه، فكل ثبات يرافقه احتفاء كبير كتابة وتمحيصـــا وإعـــادة نظر، وكل تغير في أنساق الثقافة يتم بوفود أنساق جديدة وانـــــهيار أخـــرى قديمة يلازمه نوع من الإهمال والنسيان. ولا يفسر ذلك إلا خـــــبر تصـــور إبراهيم في القرنين الثامن عشر والتاسع عشـــر إذ كـــاد أن يضمحـــل مـــن المدونات ويختفي أثره. ولئن أكدت أن التعديل سمة قارة في نســـق العقـــائد دون التغيير الجوهري فإن ذلك مرتبط بأمر آخر هو التمييز داخل النسق بين التدين والاتجاه التديني، باعتبار أن التدين خضوع لمعتقدات دينية وتمســـــك بها، أي أن الفرد يعيشها حالة دينية إيمانية، وباعتبار أن الاتجـــــاه التدينـــي يحتفل بالمعتقدات أكثر من تأكيده المعتقدات[11] أي يعيشها حالـــــة سياســـية، ولذلك جاءت المدونات في هذين القرنين عن أهل التيارات الدينية الإسلاموية احتفاء بإبراهيم لا قولا معرفيا في تصوره. وعلى كل طرأ سؤال افـــتراضي قلما عن في ذهني ولم يحرجني، ماذا يحدث لدين ما إذا تغيرت تصوراته هل يتغير أم تتغير درجة التدين؟

- خاصية الاقتراض، فكــــل عنـــاصر الثقافـــة قابلـــة للاســـتعارة والاقتراض والانتقال من ثقافة إلى أخرى[12]. ولهذه الخاصية أثر في هـــــذه الأطروحة، فقد بينت أن وجود الثغرات في تصور إبراهيم القرآنـــــي ألجـــأ المسلمين إلى الاقتراض من التوراة ومن الإسرائيليات فأخبروا مثـــــلا عـــن أسماء زوجاته وخبره مع فرعون وغير ذلك. وإذا ما اكتمل التصور وتبلـــور في صيغة نهائية وانتهى الاقتراض يحدث أمـــر آخـــر هـــو التـــداول بيـــن المجالات.

---

(11) op, p 70-

(12) ـ كان الدارسون وما زالوا ينظرون إلى الأنساق الثقافية على أنها قابلة للاقتراض دون الأنساق الطبيعية.

بعد ذكر هذه الخاصيات أود الإشارة إلى أن التصور يتشكل بما تتشكل به بنية الثقافة، ففي الثقافة مكونات أساسية وأخرى هامشية وكذلك هو التصور، ولقد بينت أن النواة والأسس ثوابت لا تتغير فهي جوهرية، وأن الوحدات البسيطة والمركبة عرضية يمكن الاستغناء عنها. فواضح إذن أن ما هو جوهري له دور حاسم في التكيف مع العصر مع الجدة والحداثة، وفي التصور المدروس لم يتغير ذلك كما لم يتغير النسق. هذا يعني أنه إذا لم يسد حاجات الإشباع النفسي ولم يخلق التوازن الذاتي للمجموعة يعتريه التغير الواضح[13] ، وبما أنه لم يتغير فهو ما زال في هذا العصر يؤمن نفس الوظيفة، وهذه الأخيرة من نوع الوظائف الكامنة بخلاف الظاهرة، ولولا مفهوم الوظائف الكامنة ما استطعت الانتباه إلى خاصية الاستمرار ولا أدركت النظام الذي يحمل كأجزاء في نسق متكامل ليفي بحاجات المجموعة الثقافية[14].

أس 3: كل تصور يتطور من البساطة إلى التعقيد[15]

لم يختلف علماء الانتروبولوجيا الدينية والثقافية والاجتماعية وعلماء الاجتماع وعلماء النفس الاجتماعي حول تحديد الدين لما اعتبروه صيغا رمزية، غير أن الإشكال ظهر في اكتشاف ماهية أنواع تلك المعتقدات والممارسات التي تشكل تلك الصيغ والتي هي أيضا تجليات تلك الصيغ[16].

وقد رأيت أن المدخل الإجرائي ليس إدراك الماهية بقدر ما هو

---

(13) - هذا ما قد يحدث في عصر غير هذا العصر في التاريخ العربي الإسلامي.

(14) - Malinowski : op, ch I

(15) - Geertz : Islam observed, p 68

(16) - op, p 13-14

إدراك نظام تلك الصيغ، فاعتبرتها أنظمة رمزية تمثل تصورات تقوم على صور وتشبيهات واستعارات يستخدمها المتدينون لوصف حقيقة وتحديدها، لذلك فإن دراسة تصور إبراهيم المحكوم بنظام ليست مجرد وصف أفكار وإنما ينبغي أن تكون تحديد نظام اشتغاله في الثقافة لتبين كيفية محافظته في التاريخ على وظيفة أساسية هي أن يكون مصدر يقين ديني وأن يحدد المسلمون من خلاله الحقيقة والواقع(17). وحتى أتمكن من ضبط النظام كان لا بد لي من رصد ظهوره في النص التأسيسي وملاحظة تطوره واكتماله واستمراره.

وفي الأصل اهتديت بالنظر في بنية الثقافة عموما إلى آلية هامة تحكم نظامها هي أنها تتطور من اللاتنظيم في اتجاه التنظيم أي من البساطة في اتجاه التعقيد بما أن البساطة هي سمة غير المنتظم والتعقيد سمة المنتظم(18). ولما كان التصور من النوع الثقافي حملته على ماهية الثقافة واختبرته بتلك الآليات نفسها، أي إنني أقبلت على دراسة التصور بما هو سمة في أصله الأول أو مجاله المنتمي إليه وهو ما دفعني إلى النظر في خصوصيته وفق اتجاهين: اتجاه يمثل حالة تغير مبدئية أي بنية في زمن يمكن أن نسميها بنية خفية واتجاه هو حالة الثبات أو البنية الظاهرة ، فالثابت إذن هو ما يجتاز العصور وهو هيئة التصور العامة الدائمة، والمتغير ما اتصل بعصر وكان للظروف التاريخية والحركات والطبقات والمؤسسات والايديولوجيات دور فيه(19)، لنقل بعبارة بسيطة، إن الثابت هو القار في

---

(17) - انظر فكرة غيرتز في المصدر نفسه ص14.

(18) - إنني لا أتحدث عن النظرية المعرفية وسبل تكوينها وقد اشترط العلماء أن تكون المبادئ بسيطة واعتبروا البساطة لا تخل بالتنظيم، بل عندي أن وصف تصور معين في بداية ظهوره يعني وصف عدد محدد من العناصر غير المنتظمة المشتتة وذلك الشتات لا يعني تعقيدا، لأن التعقيد من خصائص النظام.

(19) - Voir Talal Asd : Anthropological conceptions of religion, reflections on Geertz, in the Journal of the royal anthropological institute, vol 18, n°2, 1983, pp 237-259

الذاكرة الجماعية والمتغير ما كان من طارئ العصر وأثر جيل دون آخر. لقد أصبح للتصور سيرة في التاريخ، وكانت تلك بمثابة زمن انتظام الأسس والعناصر والوحدات من جهة، وزمن ثباتها من جهة أخرى، وزمن تغير جزئي يطرأ عليها أحيانا. ولقد مكنت تلك السيرة من تقرير قانون في التصور الثقافي الإسلامي بيانه أنه قد لا يتغير في وحداته وعناصره وأسسه أي في بنيته إلا إذا ما تغيرت الذهنية الثقافية المنتجة، كما أن التعقيد علامة انتظام مكونات التصور واشتغال نظامه. بذلك حاولت تجاوز النظر إلى النظام الرمزي من اعتباره مجرد مظهر معلن للسلوك، وتجاوز نزعة اختزالية تعاني منها دراسة الدين تميل إلى تفسير الأفعال والسلوك، إلى حدود ظننتها جديدة وقد لا تكون عند البعض كذلك، هي إعطاء اهتمام كاف لبنية التصور المولد للمعنى في سياق الأنظمة الرمزية[20].

ج- في المنهج

أميز في المنهج بين أمرين، الأول طريقة عرض القضايا في الأطروحة، أي نظام تقديم العمل، وهو داخل في مسألة الصياغة، وقد خضعت فيها لإكراهات كثيرة ألزمتني اختيار أسلوب عرض حاولت فيه التبسيط دون إخلال، وثنيت بالنقد. الثاني هو اعتبار المنهج محدد الرؤية المعرفية، فجعلت كل قضية مسألة معرفية، وبسطت إشكالها، حتى أتجنب الكلام العام وأصل حدودا قصية من الفهم.

وفعلا، لا يمكن لدارس، وهو يفكر في مثل هذا الموضوع، أن يدعي اعتماد منهج لساني أو اجتماعي أو نفسي أو ما قرره تاريخ الأفكار والمنهج الأنتروبولوجي، لسبب بسيط، هو أن الظاهرة المدروسة أعمق، ولا يمكن

---

[20] - استفدت في ذلك من ملاحظات H.Munson حول أعمال غيرتز، راجع له: Clifford Geertz et l'étude de l'islam en Maroc, in Jean Claude vatin, l'anthropologie Americaine, CNRS.

الاكتفاء في دراستها بمنهج واحد، أو تحديد طريقة واحدة في التفكير فيـــها. وليس ذلك يعني استثمار فسيفساء من المناهج، إذ لست في الغـــالب الأعــم قادرا على تمثل بعضها فما بالك بها كلا، فـ" العمر قصير والصنائع كثيرة"، ولكن لا بد من اختيار منهج يصلح لإدراك الظاهرة وتمثلها وكشف تفاعلاتها وعلاقاتها الجدلية مع غيرها.

وإني أعتقد أن ليس أفضل من فهم التصور المرسوم في النصـــوص بوصفه ظاهرة عقدية نصية في ثقافة العرب المسلمين، وباعتباره بنية ثقافيــة من جملة بنى أخرى، وفي هذه الحالة تطلب مني ذلك أن أكون بنيويا، وفـــي نفس الوقت أن أستثمر بعض آليات الأنثروبولوجيا الثقافية رغـــم صعوبــة إجرائها فـــي دراســـتنا، فبالبنيويـــة فـــهمت النظـــام وأدركـــت التطـــور، وبالأنتروبولوجيا درست التشابه والاختلاف وأجريت المقارنة، ونظرت فـــي الحاجة الثقافية.

وأنبه إلى أمرين، الأول أن البنية لا تعكس الواقع الحسي، وليس لـــها به علاقة، وإنما هي صورة ذهنية عن الواقع، الثاني أن رؤية الظواهر فـــي علاقتها بالمجتمع متعذرة، ولذلك فضلت تبين علاقة التصور بالجماعة التـــي تؤثر في المجموعة الثقافية. في كل الأحوال، هناك فرق بين دراسة الظاهرة في مجتمع، ودراسة تصور هو ظاهرة يعبر عنها نص ثقافي، وما يؤســـس هذا الفرق هو أن أثر الأولى أثر عياني يبدو من سلوك المجموعة الثقافيـــة، في حين يتأثر الثاني بصياغة جماعة ما وهي ترغب في أن تعيشه وجدانيا.

إن الظاهرة تؤثر في المجموعة، في حين أن التصور متشكل برؤيـــة المجموعة.

ليس المنهج إذن طريقة عرض أو تحليل قضايا ورؤية لموضوع مـــا فقط، بل هو كذلك مفاهيم، وهذا لا يخلو من إشكال فـــي دراســـتي، وعلـــى الناظر عندئذ أن يعيد فهم المسألة. فالتصور يظهر في بيئة عربية إســـلامية،

أي في ثقافة مخصوصة، وهو يحتل حيزا مهما في نصوصها[21]، مما يعني أن نطاق البحث ثلاثي الأطراف، ثقافة ونص وذاكرة.

في الثقافة يسهل القول، إذا كانت منعزلة تماما عن المجتمع، وكذلك هو الحال مع النص والذاكرة، كلما رغبنا في إفراد التعريف وتعميم المفهوم دون توظيف وإجراء في مجال معرفي معين، لكن ذلك على غاية من الصعوبة إن قصد بيان العلاقات والوشائج الثاوية فيما بين تلك المفاهيم، وهي تتداول على تأسيس تصور إبراهيم، ولعل الصعوبة أظهر في مجال المعرفة الدينية أكثر منها في بقية المجالات، لأن هذا النوع يلامس مجالات أخرى كالتاريخ والأدب واللغة والفلسفة.

إنني لا أشك في أن تعاظل تلك الأطراف مشكلي، ولم يتح له الاستقرار على أساس معرفي واضح، فقد ظل فهم الثقافة مقتصرا على اعتبارها جملة من العادات والسلوك والقيم[22]، كما استقامت الذاكرة في الدراسة طاقة تخزين واستذكار، في وقت توصل فيه اللسانيون إلى نتائج هامة وهم يتدارسون مفهوم النص، دون أن يقع وصل ذلك بالنص الثقافي كلا.

---

[21] - هناك من يرى أن النص الديني نص ثقافي أبدع داخل الثقافة استجابة لحاجة اجتماعية، ونخص بالذكر مقال يوري لوتمان حين اعتبر أن النصوص مستمرة داخل الثقافة لأنها نتاجها، وقد عدها ذاكرة طويلة الأمد،بل اعتبر أكثر من ذلك أن تاريخ الثقافة هو تاريخ إبادة نصوص وإبداع نصوص، وكان في ذلك يطور فكرة سابقة بيانها أن الثقافة إجمالي النصوص،ليرتقي بها إلى حد القول إنها الآلية المبدعة لمجمل النصوص، لأن كل نص إنما هو تحقيق للثقافة. Y.Lotman,B.A.Uspensky: On the semiotic mechanism of culture, new literary history, soviet semiotics and criticism an anthologie, vol IX, 2, winter 1978. ترجم هذا المقال عبد المنعم تليمة بعنوان "حول الآلية السيميوطيقية للثقافة"في الجزء الثاني من "مدخل إلى السيميوطيقا "منشورات عيون /الدار البيضاء 1987. ص.ص133-154. وهي ترجمة جيدة اعتمدناها والإحالات عليها.

[22] - راجع ما جمع من تعريفات حول الثقافة في :

A.Krober, C.Kluc-Hohn : Culture, A critical review of concepts and definitions, papers of the peabody museum, Cambridge, 1952.

وفي الأصل، فإن الكشف عن المستويات العميقة لهذه المفاهيم يخرج الثقافة من سهولة التناول وبساطة العرض إلى إحكام فحص علاقتها بـالنص والذاكرة، ولذلك كان هذا البحث فيما نعتقد، في جانب منه إعادة نظر في تلك العلاقة عبر مثال تصور إبراهيم.

وقد بينت أن التعامل مع التصور العقدي يقتضي فهم النمط الثقـافي الشفاهي في تحوله إلى مكتوب، في ثقافتنا أو في غيرها، وميزة كـل ثقافـة حية حين تكون مهيمنة قدرتها العجيبة على قبول معارف الآخر وإدماجها في تصوراتها، وذلك بفعل آلياتها الشفوية التي لا تراقب بصرامـة كـل وافـد غريب، وهو أمر تواصل في المكتوب في القرنين الأخيرين من زماننا.

إن ما أضيف في تصور إبراهيم من عناصر وافدة من ثقافة اليـهود في مبدإ التصور يعدله هذا التركيب القسري الـذي عرضنـاه فـي تعـامل طنطاوي جوهري وسيد قطب والتهامي نقرة مع العلوم الحديثة، وكأن الدخيل والأصيل إشكالية زائفة بما أن الدخيل أصيل، فكـل نـص رفـد التصـور الإسلامي لم يحافظ على غربته، حتى إن القارئ العادي لا يشك في أصالته، ولا أدل على ذلك من أسماء زوجات إبراهيم وخاصة سارة وهاجر. لذلـك كانت الثقافة في وجه من الوجوه الآلية المبدعة لإجمالي النصـوص وليـس الإبداع في هذا المعنى ابتكارا جديدا، بل يمكن أن يكون عودا على بـدء، أي إلى نصوص قديمة من ثقافة أخرى. وعندئذ فإن تدبر النصوص المخبرة عن الأديان والعقائد هو في النهاية بحث فيما تحفظه لنا الذاكرة أو ما تبدعه، بمـا أنها تدمر النصوص أو تحييها أو تصنعها. لذلك رأيت أن دور الذاكرة فـي الثقافة دور أساسي، إذ هي ما به يتم الإخبار عن الماضي، أي هـي التـي تؤسس تصور إبراهيم.

إن الذاكرة قدرة التذكر والحفاظ على السابق، وهي قوة بها تضمـن الجماعة بقاء الماضي في الحاضر وما به تنتقى الأحداث، فلا يسترجع مـن

ذلك الماضي إلا ما يؤدي وظيفة من الوظائف. والذاكرة الجماعية تعيد بناء الأحداث في تاريخ العقائد والأديان على نحو من الاصطفاء والانتقاء ووفق شروط يحددها المعتقد، وبها تمنع كل مخالفة.

على هذا الأساس تنقل الذاكرة مجموعة محددة ثابتة من النصوص الثقافية من جيل إلى جيل[23]، وهي تبني النصوص أو تعيد توزيعها أو تغفلها وتسقطها، وقد كانت في الغالب تنتخب نصوصا تثبتها وتقصي أخرى. لقد كانت ذاكرة الجماعة الإسلامية ومازالت تتحرك في اتجاه زمن تأسيس التصورات في القرون الأولى ولا تخرج عما قر محدثة تواصلا دونما انقطاع من جهة، وهي من جهة أخرى ترحل إلى ثقافة الآخر قديما وحديثا، بالعودة إلى التوراة والإسرائيليات وبالنهل من علوم الآخر وتركيبها على تصور إبراهيم.

بذلك فإن الذاكرة "تحمل الأشخاص والأحداث والأماكن والأزمنة والمواقف والأفكار معان ما كانت تحملها في الواقع، وتجعل منها رموزا مثقلة بالدلالات، فكل جماعة إنسانية تتوقف عند بدء معين تفتح به زمنها، وتنشد إلى حدث معين ترى فيه نسبها، وتشكلهم فكرة معينة تستمد منها المعنى والدلالة، وتعشق مكانا خاصا يعمر مخيلتها، وتتعلق بشخصية تاريخية ترى فيها القدوة والمثال. من هنا تميل على الدوام إلى تقديس الأزمنة والأماكن والأشخاص"[24].

إنني آمل أن أكون قد حققت أربعة أهداف:

– إعادة النظر في تصور محمول ينتمي إلى قصص الأنبياء باعتباره

---

[23] - راجع كيفية اشتغال الذاكرة في :

Halbwachs Maurice : Les cadres sociaux de la mémoire, Alcan, Paris, 1925, p.p 20-29.

وراجع أيضا :

Y.Lotman,B.A Uspensky:On the semiotic mechanism of culture, p.p 160-170

[24] - علي حرب : لعبة المعنى، المركز الثقافي العربي بيروت 1991ص 69.

موضوعا من مواضيع النص القرآني والمدونات التي تدور حوله وهي لم تحظ بالدراسة الممحصة الدقيقة، وقد اقتصرت على إبراهيم دون غيره من الأنبياء بوصفه الفاتح لحلقات سلسلة وسمت "بالإسلام". وكان تفضيلي الاهتمام بتحقيق مقاربة ترتاد مجال اللامفكر فيه والمعتبر مقدسا، واختراق الحدود التي تفرضها الرقابة الرسمية، لتجاوز ما يسمى التأويل المهيمن الممثل للعقل السني المهيمن ومقارنته بغيره، فالجماعة الإسلامية قد انغمست في المناخ العقلي القروسطي، حيث هيمنت إلى اليوم الحقيقة التقليدية بشكل مطلق، ولم يكن بالإمكان إعادة النظر فيها لأسباب كثيرة[25].

– تأكيد أن الولوج إلى نقد المسار التاريخي الإسلامي داخل مجال محدد هو نصوص الإخبار عن إبراهيم وما ارتبط به من تركيبات عقدية لابد أن يتم وفق مستويين: مستوى الثقافة العربية ذاتها، ومستوى الثقافتين اليهودية والمسيحية وحدود الاقتراض. فأصول التصور الإسلامي حول إبراهيم مهما حاولنا إدعاء أصالتها وفرادتها، إنما هي تنسخ بشكل من الأشكال وتكرر نصوصا أخرى، استقرت في الكتاب المقدس أو ما كتب حوله أو ما وقع تداوله شفويا، وقد كانت الغاية تكميل التصور وإعادة ترتيبه في ضوء المشاغل الأيديولوجية والعقدية دون الاجتماعية.

– بيان تركيب التصور المحمول حول إبراهيم، وتفسير بعض التناقضات في عناصره والأساطير المنسوجة حول شخصه، وبيان أسباب انتقالاته المعرفية من مجال إلى آخر وكيفيات ذلك. وهذا البحث كان عن إبراهيم "النصي" كما تصوره المسلمون حتى صارت له مغامرة كبرى في الفكر.

إنني أعلم «أن الوظيفة النبوية والأيديولوجية التي خلقها النص القرآني والنصوص المتولدة عنه في الثقافة الإسلامية تمارس دورها في

(25) ـ هذا المشروع دشنه محمد أركون بعباراته المذكورة في أغلب كتبه، وهي مجملة، وساهم في ذلك مفكرون آخرون مثل محمد عابد الجابري وعبد المجيد الشرفي ونصر حامد أبو زيد، وهم أعلم منا به.

بيئة معرفية ومؤسسية تفضل الأسطورة على التاريخ والروحي على الزمني والعجيب الخارق الذي يشكل بنية أنثربولوجية للمتخيل على العقلاني الوضعي».

– الانتهاء إلى أن إبراهيم كما تتصوره أديان التوحيد الثلاثة وتظهره خطابات الوحي أو ما جاء على هامشها إذا ما فهم من منظور جديد، يمكن أن يكشف الأصل المشترك لهذه التصورات في هذه الأديان رغم تنوعها الظاهر وهو أصل ثقافي بشري. فالحقيقة التي قد يدعيها كل دين على سبيل التفرد هي في النهاية المشغل المشترك بين الأديان الثلاثة، لأن إبراهيم هو الفكرة التي تستمد منها الجماعات المعنى سابقا، وهو اليوم ما انتهى أفقا لتحيين المعنى عند المعاصرين. وإذا كانت وظيفة خلق المعنى الروحي الخاص وظيفة تنهض بها كتب القصص أو ما جاء في معناها، فإنها أصل اعتقادي لا بد من التوقف عنده.

ولكن إلى أي حد وفقت في نقد النصوص والأفكار دون إسقاط؟ وإلى أي حد كان كلفي بهذا الموضوع كلفا علميا غير إيديولوجي؟ وهل كنت فعلا على بينة من الصلات المتينة بين هذه النصوص دون تأويل مغرض وقراءة غير صائبة؟

إني في نهاية البداية لست أخفي حيرتي حول كل ما ضمنت في الدراسة فهو نسبي يحتاج دائما إلى تعديل، وأرجو أن أكون فعلا لم أقم بسجن الفكر القديم في خصوصية ثابتة وجوهر واحد وأن أكون قد كشفت الرؤى الأسطورية والأيديولوجية وبينت وظائفها. وليس اهتمامي هذا إلا صادرا عن رغبة في إعادة قراءة تاريخ الأديان قراءة حداثية تروم وضع الحدود الفاصلة بين الإيماني والمعرفي، مع إلحاح خاص على ضرورة التعامل مع النص الديني بوصفه نصا ثقافيا يؤثر في المتخيل وينتج معان جديدة تحتاجها المجموعة الثقافية في حاضرها.

2-إبراهيم في هذا العصر

أ- الوظيفة الثقافية العامة[1]: تحقيق الإيلاف العقدي والعرقي.

إنّ إبراهيم في الثّقافة العبريّة هــو أبو الشّعب العبري، قرّ في أرض كنعان التي يهبها الرب لنسله فيما بعد[2]، و ليست هـــذه النظــرة محــدودة بثقافتهم الأولى فحسب، بل مازالت مبحثا أساسيا إلى اليوم، وقد محض لـــها دارسون كثر مكانا جغرافيا يثبتها واقعا عيانيا هو الحرم الإبراهيمي[3].

وفي الثقافة المسيحية كان إبراهيم وما زال الجـد الأعلــى ليســوع

---

[1] إننا نبحث دائما عن الوظائف الثقافية من خلال التصور، فما يهمنا أساسا هو دوره الذي يضطلع به فـــي الثقافة عموما عبر استمراريته و انقطاعاته وتغيراته. وهذه الوظائف بالغة التنوع والتبـــاين، وتظــل فكــرة الوظيفة في دراستنا الأكثر تناسبا مع مفهوم البنية. والوظيفة عندنا تلازم بين الفكرة و المؤسســـة، الفكــرة باعتبارها تجليا و المؤسسة بوصفها منتجة، وهناك دائما نموذج وظيفي مبنين. وعموما فإن الوظيفة هي علة وجود الفكرة أو ما يتوقف عليه وجودها، وهي مرتبطة أيما ارتباط بالنظام الاجتماعي المؤسس لها ، وكأنــها الدور الذي يؤديه أمر ما عند جماعة تاريخيا أو في نسيج بناء معين .

ليس خفيا أن مفهوم الوظيفة مشكلي، ففي علم الاجتماع كان دوركايم قد اقترح في قواعد المنهج عـام 1895 تفسير الظاهرة الواحدة بالبحث عن العلة الفاعلة التي أوجدتها وعن وظيفتها، وكان مفهوم الوظيفة سابقا لقول دوركايم، إذ قد بدأ مع علم البيولوجيا، فهي الدور الذي يقوم به عضو من الأعضاء ضمن النشاط العام فـــي الجسم، ثم تم التحول فيما بعد إلى الاهتمام بالعلاقات بين الأجزاء في مكون ما على أساس تعالق الوظـــائف. وعلى كل هناك اتجاهات بين الوظيفيين، فبعضهم نظر في إقامة صلة بين ظواهر معينـــة ودراســة فعلــها المتبادل بينها، وعند الوظيفيين الفرنسيين والانقليز وخاصة دوركايم وبراون وقـــع الاهتمـــام بدراســـة دور الوظيفة في النظام الثقافي في مجتمع معين حتى أصبحت غايتها الحفاظ على استمرارية البنية والنظام، وكان الانتباه إلى علاقة الأجزاء بالكل والبحث في التماسك. وإجمالا فإن الدافع إلى اعتماد مفهوم الوظيفـــة هـــو الفعالية الإجرائية في بيان اشتغال نظام التصور من جهة وبيان علاقته بالمجموعة الثقافية من جهة أخرى.

راجع:

R.K Merton : Essai de théorie et de Méthode sociologiques, Plon, Paris, 1965 : ch I

وراجع كذلك :

P.Foulquié et R.Saint Jean : Dictionnaire de la langue philosophique, 283-285 P.U.F Paris, 1969, P: 283-285.

[2] - سفر التكوين 13/15-14، وراجع أيضا موسى بن ميمون : دلالة الحائرين، تح حسين آتاي مكتبــة الثقافة الدينية القاهرة ،ص.ص 308-309، 318.

وانظر :

Hans Kung: Le judaïsme, trad de l'allemand Joseph Feisthaner, seuil, Paris, p 25

[3] - انظر:

Emission de France 2 Enquête sur Abraham أنجزها A.Ségal يوم 97/01/12 س 22 و30د.

المسيح[4]، وقد تأسست على ذلك سلسلة من نسب الأبناء والأحفاد تمتد من الجد إبراهيم إلى داود وسليمان، إلى يوسف البار رجل مريم التي ولد منها يسوع المسيح[5] ، ورغم أن في هذا ما يخالف الاعتقاد المسيحي القائل بأن ليس للمسيح أب بشري فإن المسيحيين اجتهدوا في جعل الأبوة من جهة الأمّ مريم وزوجها يوسف. أما في الثّقافة الاسلاميّة فهو أبو الأنبياء وخليل اللّه وأوّل المسلمين ومؤسّس الحنيفية (الإسلام)[6].

إنّه إذن في التوراة والأناجيل والقرآن الأب المشترك في ثقافات ثلاث، وإذا كان قد وقع تصوّره على هذا النّحو، فهو أصل تأسيسي أوّل حدث بعده الافتراق بين الجماعات الثلاث، اليهوديّة والمسيحيّة والإسلاميّة، فاختلفت لذلك التّصوّرات المحمولة حوله عند صياغة المنظومات العقدية، وظلّت كل جماعة محافظة على علاقتها بذلك الأصل، و لم تسع أي واحدة إلى فكّ الارتباط به إلى عصرنا الحاضر، بقدر ما سعت إلى تأكيده وتمتينه. و إنه لا خلاف في أنّ الأصل واحد مشترك وإنّما الخلاف في الذريّة، فاليهود من ذريّة إسحاق ابن إبراهيم، والعرب المسلمون من ذريّة إسماعيل بن إبراهيم، والمسيحيّون من أتباع يسوع المسيح الذي يعود في أصله إلى إبراهيم الجدّ الأعلى .

إنّ كلّ جماعة تؤسّس تاريخها وجغرافية سيرتها وأوطانها بالقياس إلى ما تحمله في إرثها الثّقافي عن إبراهيم، وما تنظمه حوله من أخبار، فإذا هو متشكّل بصياغات مخصوصة لذاكرتها الجماعيّة . فإذا كانت القدس والخليل وبيت إيل وحبرون وقبره بالمكفيلة بمثابة العلامات المكانيّة

---

[4] – جاء في إنجيل متى : أن الإنجيل " كتاب ميلاد المسيح بن داود بن ابراهيم " . 1/1.

[5] – إنجيل متى : كامل الاصحاح الأول، وقد ورد في رسائل الجاحظ، ج3، ص 326، أنه يوسف النجار.

[6] – آل عمران 3 /59،67 – النساء 4/ 163،125 – يوسف 12/ 38 – الحديد 26/57...

التاريخية الدالة على الانتماء الجغرافي والعقدي والعرقي إلى إبراهيم بالنسبة إلى اليهود، فإن مكة عند المسلمين علامة مكانية عيانية فارقة تنتظم حولها منظومة عقدية كاملة تؤسس بدء الإسلام وبدء الثقافة العربية وبدء العرق العربي[7]. بهذا يرتقي إبراهيم في كل النصوص الثقافية الخاصة بأهل ديانات التوحيد الثلاث إلى حد الهاجس الذي يهيمن على البنى الشعورية واللاشعورية، فلا نص يؤسس لتاريخ الجماعات إلا وهو يبدأ من ذلك الأصل اليقيني الافتراضي في آن واحد[8] ويخلق معه الوصل المتين. والغريب حقا أن هذا الأصل بقدر ما يبدو حيزا للاختلاف، يظهر من جهة أخرى حيزا للالتقاء، فالاختلاف ارتبط بما يمكن أن نسميه الشرعية الدينية التاريخية في حاضر الجماعات، من يسود عقديا؟ ومن أكثر أصالة من غيره؟ ومن أصوب في عقيدته؟ في حين أن الالتقاء كان حول الإلاه الواحد الذي دعا إليه إبراهيم.

إن هذه الجماعات تلتقي في إبراهيم، وفي إلاه إبراهيم، لتختلف فيما بعده أي في نسله، ولا مناص هنا من الاعتراف بوجود وجهين لإبراهيم: وجه التوحيد ووجه التفريق، وبمثل حدود أدائه لوظيفة توحيد الجماعات يؤدي وظيفة مقابلة هي وظيفة الفصل. هاتان الوظيفتان لا تدخلان في نواة التصور الثقافي بقدر ما تهمان الوظائف التي يؤديها التصور، تلك الوظائف الناتجة عن الحاجة المنوطة بعهدته وهي ليست حاجة ثقافية متغيرة من جماعة إلى جماعة كما كنا نتوهم، ولكنها في الأصل حاجة ثقافية قارة في

---

(7) – إن تركيز المسلمين و اليهود على تحديد الأماكن ، و غياب ذلك عند المسيحيين يفهم بالتنازع الذي كان ظاهرا بين الطائفتين الأولبين أكثر منه فيما بينهما و بين الطائفة الثالثة حول ابراهيم بالذات ففي المسيحية كان محور الاهتمام المسيح .

(8) – هو يقيني مبرهن عليه عند هذه الجماعات المذكورة و لكنه افتراضي عندنا و لا يمكن علميا البرهنة على وجوده إذ هناك فارق بين المعرفي و الإيماني .

كل الثقافات، إنها الحاجة إلى تحقيق الإيلاف العقدي العرقـــي[9]، وهـــي لا تتحقق إلا بخلق المتحد العقدي والعرقي المسوغ للشعور الجماعي.

من هنا وقع النظر إلى إبراهيم على أنه ملهم حكيم وقائد قادر علـــى سبر المجاهيل واختراق حدود المعرفة السائدة بواسطة الإلهام الذي خصه به الله فكان استثنائيا في كل شيء، و حينما تجمع فيه الجماعات كـــل خـــارق عجيب تحقق إزاءه ما تسميه مديونية المعنى الذي يشدها إلى هـــذه النـــواة، فتحس بدين معنوي تجاهه، وتطيعه عن طيب خاطر لأنـــه يقـــدم المعنـــى لحياتها[10]. هذه المديونية هي التي جعلت الجماعـــات تؤســـس النصـــوص الثقافية، وتوسع تلك النواة أو تفسرها و بقيت معـــها فـــي وضـــع تـــأويلي مستمر['10]، وهذا الوضع التأويلي تتولد من خلاله جملة الوظـــائف الثقافيـــة الأخرى[11]، في ظروف تاريخية معينة داخل ثقافة جماعة مخصوصة.

إن هذه النواة المشتركة "إبراهيم"، وهي تتداول بين ثـــلاث ثقافـــات تؤدي نفس الوظيفة الثقافية العامة في اليهودية والمسيحية والإسلام، وذلك ما يمكننا مبدئيا من الانتهاء إلى قانون ثقافي عام يؤدي بنا فيما بعد إلى تبيـــن وظائف أخرى داخل الثقافة العربية الإسلامية متفردة، هو أن النواة الثقافيـــة إذا ما وقع تداولها، لا يمكنها أن تؤدي إلا نفس الوظيفة الثقافية التي تؤديـــها في ثقافة واحدة. وهذا القانون يسنده قانون آخر من طبيعة النواة ذاتها، هـــو

---

[9] – قصدنا تحديدا وظيفة ثقافية هي: Fonction de communalisation. راجع حول ذلك Gaudefroy- Demonbynes في كتابه Mahomet ,Paris,1969 ص 383.

[10] – حول مديونية المعنى راجع الفصل الأول من كتاب :
Marcel Gauchet: Le désenchantement du monde, une histoire politique de la réligion . Gallimard, Paris,1988.

['10] – الوضع التأويلي = La situation herméneutique

[11] – إن مفهوم الوظيفة الثقافية مثلما بينا سابقا مرتبط عندنا بالنظام الاجتماعي المنتج للثقافة و عادة نفـــهم النظام الإجتماعي في بناه و كيفية اشتغاله حينما نحدد الوظائف الثقافية. راجع في هذا الموضوع كتاب :
R.K Merton : Essai de théorie et de méthode sociologiques, Plon, Paris, 1965.

أن تكون نواة مشتركة لأنها في هذه الحالة ليست معدودة من الدخيل على الثقافة، وإنما الثقافة المعنية تعتبرها أصلا تأسيسيا ليس غريبا أو دخيلا.

بخلاف ذلك تكون النواة المتداولة غير المشتركة والمقترضة الدخيلة إما مؤدية لنفس الوظيفة التي كانت قد أدتها في ثقافتها الأصلية أو مؤدية لوظيفة جديدة، بمعنى أن كل نواة مشتركة بين ثقافات متعددة تؤدي نفس الوظيفة في كل الثقافات، ولكن نواة غير مشتركة إذا ما انتقلت من ثقافتها الأصلية إلى ثقافة أخرى قد تؤدي وظيفة أخرى. من خلال هذا نفسر إلى حد معين وجود نفس الوظيفة الثقافية للنواة الثقافية "إبراهيم" في الثقافات الثلاث المذكورة.

ومن المفيد أن نذكر بأن غير النواة في التصور الثقافي من أسس وعناصر ووحدات دنيا مرتبطة بالنواة ذاتها لا يشترط فيها أداؤها لنفس الوظائف، وهي تنتقل بين الثقافات، وإنما يحدث أن تؤدي وظائف متماثلة أو متفارقة على حد سواء، ولذلك دلالته في الثقافة المتقبلة .

منطقي إذن أن أول وظيفة تؤديها النواة الثقافية "إبراهيم" بالنسبة إلى المسلمين هي تحقيق الايلاف العقدي والعرقي، وذلك ما يظهر في الملمح الثقافي العام لحياة العرب المسلمين اليوم.

ب- إبراهيم في المشهد العربي الإسلامي الراهن .

رأينا فيما سبق أن النواة الثقافية "إبراهيم" ذات حضور مشترك بين الثقافات الثلاث، وقد كان هذا الحضور لتحقيق وظيفة الإيلاف العقدي والعرقي، بوصفها وظيفة عامة وأساسية في بناء الجماعات وتكونها، وكأننا بذلك قد حددنا ملمحا عاما لهذه النواة في الثقافة، وهذا الملمح تبسيطي إجرائي، أكثر منه عملا تحليليا، لأن وجودها في الثقافات الأخرى ليس داخلا في دائرة اهتمامنا مبدئيا في هذا المبحث، مع أنه في رأينا ضروري وتكميلي في كل عمل مقارني.

و عموما فإن أهم ما يطالعنا في المشهد الثقافي العربـــي الإســـلامي الراهن هو توزع النواة بين وظيفتين ثقافيتين، التذكير بــــالأصل والتذكـــير بالرمز والاعتقاد، تظهران خاصة فيما نسميه ترسيم النواة الثقافيــــة علميـــا والاستئناف المعرفي.

ب- 1- التذكير بالأصل

هذه الوظيفة متصلة بالوظيفة الثقافية العامة المذكورة سلفا ، تبدو مـــن اعتقاد كل الناس شعوريا أو لا شعوريا أنهم انحدروا من نسل إســـماعيل بـــن إبراهيم، واعتقادهم ذاك تسليمي عفوي لا يتأسس بمعرفة هوية إبراهيم وتاريخه وجغرافية مساراته، وإنما قد قر توارثا كابرا عن كابر دون وعي بالفرق بيـــن وجوده في الذاكرة ووجوده في التاريخ. والمهم ليس ما ذكرنا، بل فـــي كـــون وجوده ذاك يحقق نوعا من الإحساس بالانتماء الجماعي إلـــى ذلـــك الأصـــل، ويحدث التوازن النفسي للمجموعة، لأن كل أصل هو قاعدتها وبدؤهـــا الـــذي يوحدها. بعبارة أخرى هو آلية اشتغال الروح الجماعية[12]، فحوله تلتقي تلـــك الجماعات من عصر إلى عصر وتكرر في كل آن توثيق صلتها بـــه وتحـــافظ على إحيائه وحمايته لأنه يظل أداة تجميعها والدليل على تشابهها والقادر علـــى تأكيد ضرورة انسجامها[13].

---

[12] – إن فكرتي الأصل العرقي و الأصل العقدي هما من أفضل ما توفره الأنتروبولوجيـــا الدينيـــة لمثـــل مبحثنا فإذا كانت تدرس الأديان في كل المجتمعات قصد المقارنة و استخلاص القواسم المشـــتركة ، فـــهي إضافة إلى ذلك تهتم بآليات اشتغال الروح الجماعية و تلك الآليات هي المبادئ الكلية التي تحكم الأديان. و لا بد من التأكيد في نفس الوقت أن الأصلين العرقي و العقدي هما أصلان مؤسسان لكل الثقافات . راجع حـول الأنتربولوجيا الدينية مقال :

Roger Bastide : Anthropologie Religieuse, Encyclopeadia Universalis , T2, p 551-555. وراجع أيضا كتابه : Le Condomblé de Bahia (Rite Nagô) Mouton, Paris. La Haye : 1968.

[13] – تظهر هذه الوظيفة في بعض المؤلفات المعاصرة نذكر منها : القصص القرآني بين الآبـــاء والأبنـــاء لعماد زهير حافظ وقصص النبيين لأبي الحسن علي الحسني الندوي.

ب-2- التذكير بالرمز والاعتقاد

ندرك هذه الوظيفة متى انتبهنا صباح يوم عيد الإضحى إلى طقس يتكرر منذ دهر، إنه صلاة العيد، تلك الصلاة التي يبدؤها الأئمة باستخلاص العبرة من حدث الذبح، و ما كان بين إبراهيم وإسماعيل من طاعة، هذا لربه وذاك لوالده، فإذا الرمز مزدوج رمز طاعة الخالق ورمز طاعة الآباء. وفي الأصل فإن هذا المشهد يتكرر منذ ما يزيد عَلَى أربعة عشر قرنا في الثقافة العربية الإسلامية[13'] بنفس الصيغ وأحيانا بنفس الملفوظ وبنفس الأسلوب الدرامي الذي تصاغ به خطبة العيد بما لا يدع مجالا للشك في أن الأحداث قد وقعت فعلا في تلك الأماكن المذكورة، ثم تختفي هذه النواة لتعود في نفس المناسبة دوريا من عام إلى آخر .

إن وظيفتي التذكير هاتين بالأصل وبالرمز والاعتقاد، تتميزان بسمة أساسية هي السمة التوجيهية، فالتذكير بالأصل والتذكير بالرمز العقدي من شأنهما توجيه مشاعر المجموعة وأفكارها ورؤاها وتصوراتها في اتجاه واحد هو وحدة الأصل والمعتقد. وليس غريبا عندئذ أن نعتبرهما وظيفتين متفرعتين عن تلك الوظيفة العامة المحددة سابقا، وهما في الأصل ليستا متفرعتين بقدر ما هما تقليب ثقافي معين لنفس الوظيفة الثقافية الكونية على نحو مخصوص، فقيام الوظيفة في شكلين إنما هو دعم لنفس الوظيفة ومحافظة على استمرارها بشكل جديد فيغدو شكل أدائها إجمالا أو تفريعا بمثابة تجديد دينامية تلك الوظيفة. إن تكريس الطقس الاحتفالي بشكل بسيط ومعمم يساهم لا محالة في تعميق الاعتقاد الجماعي، كما يساهم في نفس الوقت في تحيين الذكرى الجماعية في كل عصر، وكلما تحول تخليد الحدث

(13') – بصرف النظر عن عدم إدراكنا المدى الزمني السابق للإسلام الذي كان فيه طقس النحر موجودا مع كل أهل الحنيفية الإبراهيمية.

الجماعي إلى برهنة متكررة دائمة في كل عام تثبت المجموعة الثقافية لغيرها من المجموعات أن وجودها بتلك الطريقة وجود سوي ومقبول وليس فيه اختلال("13).

ب-3- ترسيم النواة الثقافية علميا

ليس خفيا أن لأسماء الأعلام دلالات حافة، وهي قد تؤدي معنى مصاحبا مع أدوار الشخصيات التاريخية التي سميت بتلك الأسماء، غير أنها بعد مرحلة من الزمن تصبح حاملة دلالات ثقافية عقدية تتجاوز حدود معانيها اللغوية الأولى، وهذه الدلالات قد تتحدد بنسبة تواتر اسم معين في مجتمع ما، حتى إن دراسة سوسيولوجية تسائل مستويات التسمية تبدو لازمة في مثل هذا المبحث، وإننا قد قدرنا أن حضور بعض الأسماء دون غيرها في المتداول في الواقع كان طاغيا(14).

و لهذا مثيل كذلك في الثقافات الأخرى، فبنظرة إجمالية إلى المجتمعات المسيحية مثلا نتبين أن نسبة حضور اسم مريم و ما كان في معناه بيّن الدلالة عقديا. ولكن حضور هذا الاسم عند المسلمين أضعف لأن هناك ما يعانده ويشكل مخيالهم الجماعي كخديجة وفاطمة وعائشة، وعلى

("13) -راجع: Paul Ricoeur : du texte à l'action, essais d'herméneutique, seuil, Paris, 1986, p 22

(14) – لقد بنينا الفكرة على الترجيح مع أننا لم نتردد في أخذ عينة إحصائية في مستوى تسميات الطلبة خاصة أن هذه الفئة تمثل مجتمعا مصغرا ، فظهر بشكل لافت للنظر طغيان اسم محمد و ما ارتبط به مثل محمد عبد السلام ... أو أحمد أو أمين...وكذا ما تعلق بإبراهيم . ثم نظرنا في عينة لجيل المدرسة الأساسية في تونس فاتضح لنا أنه مثله مثل محمد آيل إلى نقصان، و إنما يقع ترسيم نواة أخرى في تصورات أخرى مع انصراف يكاد كون تاما عن ابراهيم، وهو أمر يعكس تغيرا في الذهنية الثقافية المنتجة ونوعا من المعاندة الثقافية للقديم . و إذا أردنا التعمق أكثر في هذه الفكرة جاز القول إن الواقع الثقافي المعاصر افترض جملة من النوى الأخرى التي تفرض مديونية المعنى ، فالترسيم العلمي في الستينات و السبعينات ارتبط بدور ثقافي تاريخي لاسم جمال إحالة على جمال عبد الناصر و قبله اسم فيصل " الملك "، وفي التسعينات اسم حسين وما ارتبط به بعد حرب الخليج، فكل ظرف يحتاج إلى ترسيم نواته علميا، و بديهي أن يستمر حضور اسم ابراهيم لسبب بسيط هو أن استمراريته تلك عائدة إلى كونه يندرج بقوة في المعتقد.

الأغلب إن حضور علي وفاطمة والحسن والحسين بيّن عند الشيعة. ولئن أمكن الانتهاء إلى طغيان اسم محمد فإن علمية إبراهيم و حضورها في هذا العصر بالغة الدلالة على استمرارية أثره في معتقدنا في حياتنا المعاصرة، دون أن ننفي أنه قد تكون للأسماء دلالات أخرى مثل الارتباط بالآباء والأجداد والإعجاب بأشخاص معينين.

إن شكل الحضور يبدأ من تداول التسمية بين الناس على مر العصور، وحضورها في هذا العصر علامة دالة على تواصل عادة ثقافية ارتبطت بالاسم منذ القديم، وكل معاودة للتسمية هي محافظة على الحضور الثقافي للنواة، ونوع من التذكير بالرمز وتأكيد تواصل التصور، وهي آلية كثيرا ما تعمد إليها الذاكرة الجماعية من جيل إلى جيل ومن عصر إلى عصر. وإنه لمن الهام الانتباه إلى أن مراحل التغير الاجتماعي الكبيرة تعني تغيرا ثقافيا، وهذا التغير يكون عادة مصحوبا باتساع في مدى الظواهر العَلَمِيّة ، قد يعبر عنه بتغير الأسماء والألقاب، أما ثباتها فيعني أنه لا يوجد تغير ثقافي ناتج عن الذهنية الثقافية ولا توجد حركة تغير اجتماعي. فكل إدخال لعلمية جديدة في سياق الأسماء يجعلنا نفهم أن هناك تغيرا نوعيا في الثقافة وفي وظائفها، لأن الأسماء علامات، وهي دالة أيما دلالة على الثقافة بوصفها نظاما علاميا[15].

يمكن كذلك اختبار ظاهرة ترسيم النواة الثقافية علميا باعتماد نتائج بحث RENE DAGORN* فقد أراد منذ ما يزيد على ثماني عشرة سنة النظر في مدى معرفة العرب أنسابهم القديمة، وتحديدا انتسابهم إلى إسماعيل وإبراهيم.

---

[15] – راجع حول هذا البحث الجاد لـ :

Lotman and Uspensky : On the semiotic méchanism of culture , p 222.

* – la geste d'Ismael,edition librairie Droz,Genève 1981

وحاول انطلاقا من أسماء الأعلام معرفة إشارة العرب إلى أصلهم وإحالتهم عليه قبل الإسلام. واعتمد في ذلك أهم مؤلفات الأنساب العربية الدالة على فترة ما قبل الإسلام، فانتهى إلى غياب معرفتهم بهذا الأصل ، مما يعني أن الذاكرة خالية من اسمي المؤسسين. وبهذا المعنى فالعرب لا يحملون أية ذكرى عنهما(ص377). ولا تبدأ الإحالة عليهما إلا بعد ظهور الحدث القرآني وخصوصا بعد نهاية القرن الأول، وعندئذ فإن النواتين الثقافيتين لا ترسمان علميا إلا بعد الإسلام، وهما في الأصل نواة ثقافية واحدة. وقد أصبح الناس يسمون مواليدهم باسميهما ،فبدآ يقران في الذاكرة، وكان محمد بن عبد الله قد دشن هذا الترسيم لما سمى ابنه من ماريا إبراهيم(ص51) وبخلاف ذلك فإن أهل الثقافتين المسيحية واليهودية يعرفون هذين الاسمين من قبل.

وغير ما ذكرنا أمثلة كثيرة تفيدنا في شأن ترسيم النواة المتصلة بالسياسة، من ذلك دوران النواة على ذاتها داخل شجرة العائلة الواحدة والغاية خلق التواصل والاستمرارية، وهو ما يظهر في الألقاب التي اصطنعها خلفاء بني العباس كالمستعين والمستكفي والمستنصر والقائم بالله والقادر بالله، وهي صيغ دلالية تعد وجها من وجوه العلمية، وكل واحدة إنما هي في النهاية مفضية إلى الصيغة السياسية التي أراد بنو العباس استمرارها. وكذلك هو شأن دوران العلمية الحقيقي في أسماء السلاطين العثمانيين حيث إضافة العدد الدال على الترتيب قصد عقد التواصل فمن مراد الأول إلى مراد الثاني إلى مراد الثالث.

ما بينا يعني أن ترسيم النواة الثقافية علميا يمكن من أدائها وظيفة التذكير بالأصل، غير أنها قد تفقد دلالتها على الأصل أو النواة عموما لتتدرج في التقليد العائلي الذي لايدل ضرورة على المجموعة الثقافية.

ج- الاستئناف المعرفي

يظهر الاستئناف المعرفي بعد حالة معينة تمر بها النـــواة خصوصـــا والتصور عموما، فهو يعني توقف العقل عند موروثـــه الثقـــافي لمعالجتـــه معالجة جديدة وتمحيصه و مراجعته وإعادة استثماره بعد تلك الاســـتمرارية التاريخية الهائلة. فالدراسات الغربية قد تجاوزت في هـــذا البـــاب مســـتوى الدراسات العربية الإسلامية، لما نقلت تصور إبراهيم من الفكر الديني إلـــى دراسته فلسفيا ضمن فلسفة الوحي ولا أدل على ذلك ممـــا قـــام بـــه هيقـــل وكركيغارد[15] ويمكن أن نقر أن هذه العملية المعرفية بـــدت فـــي مجـــال الدراسات الأكاديمية المعاصرة، وكان فيها أحد أنواع القلـــق التاليـــة: قلـــق الاعتقاد وتوتره أو قلق المنهج أو قلق المحتوى المعرفي.

وإذا كان قلق الاعتقاد[16] غير بيّن في مثل دراســـات ســـيد القمنـــي وهشام جعيط[17]، باعتبارهما ينطلقان من البعد الإيماني قصد التوصل إلـــى عقلنة معينة لما جاء في التصور، فإن الأمـــــر خـــلاف ذلـــك مـــع كمـــال الصليبي[18]، حيث قلق المنهج وقلق المحتوى المعرفي حاضران بوضـــــوح،

---

(15) - راجع لـــهيقل: L'esprit du christianisme et son déstin، ولكيركيغـــارد Crainte et tremblement، وراجع حوله:

H.B Vergote: Le silence d'Abraham, pour une philosophie de la révélation, 2éme rencontre Islamo-Chrétienne, sens et niveaux de la révélation, série Etudes Islamiques, n°6, 1979, CERES, 1989, p.p 321-344.

ولا ننفي مع ذلك ظهور بعض الدراسات الإيمانية مجاورة للدراسات الأكاديمية الموضوعية ومثال ذلك آخـــو ما كتب في ألمانيا عن إبراهيم، وهو مؤلف صدر منذ ثلاث سنوات :

Heinz Rothenbühler : Abraham inkognito, Rothenbürg, 1995.

(16) - إن القلق scepticisme في الفكر يكشف للإنسان عن لا عقلانية مسألة ما أو حالـــة معيشـــة، وهـــو مرتبة قبلية تسبق بداية المراجعة ثم بداية تغيير المعرفة، راجع : Norbert Sillamy, Dictionnaire de la Psychologie, larousse, Paris, 1967، وراجع أيضا :

Sigmund Freud, essais de psychanalyse, trad, F, S Jan Kelevitch, Payot, Paris, 1963.

(17) - سيد القمني : النبي إبراهيم و التاريخ المجهول، وهو يعد من آخر الدراسات المهمة التي صدرت فـــي العالم العربي، أما هشام جعيط فكتابه هو : La personnalité et le devenir Arabo-Islamiques

(18) - كمال الصليبي : خفايا التوراة وأسرار شعب إسرائيل،وهذا الكتاب سنعود إليه تحليلا ونقدا في عنصر لاحق خصص لتقديم أهم المقاربات الدالة على تطور القول في سيرته في الغرب وعند العرب .

وليس أدل على ذلك من تحليله الجغرافي واللساني لما جـــاء فـــي تصـــور إبراهيم، وتحليل الحدث التاريخي[18]. غير أن طه حسين كان منذ زمن قـــد عبر عن قلق في الاعتقاد دون أن يسترسل في عرض الفكرة والوصول بـــها إلى منتهاها حين قال: " للتوراة أن تحدثنا عن إبراهيم وإسماعيل ... وللقرآن أن يحدثنا أيضا، ولكن ورود هذين الاسمين في التوراة و القـــرآن لا يكفـــي لإثبات وجودهما التاريخي ... ونحن مضطرون إلى أن نرى في هذه القصـــة نوعا من الحيلة في إثبات الصلة بين اليهود والعرب من جهة، وبين الإســـلام واليهودية والقرآن من جهة أخرى."[19].

إن المشهد الراهن لحضور إبراهيم من خلال الوظائف الثقافية التـــي حددنا يحافظ على سمة طالما لازمته نواة منذ تأسيسه، وتلك السمة ضرورية بالنسبة إلى حياة المجموعة الثقافية ألا وهي سمة القداسة[20]. فـــهو بمعنيـــي الأخوة الدينية والأبوة يحافظ على الأسرة الروحية الشرقية، و يبقى معين كل القيم الدينية و الأخلاقية الاجتماعية الذي تنهل منه المجموعة، و إن حضوره الصوري في الحاضر وجه آخر لحضوره في المـــاضي مـــع شـــيء مـــن الاختلاف، فحضور الماضي نصفه بالحضور المهيمن وحضـــوره الراهـــن حضور صوري جزئي هامشي، ومع هذا فهو وظيفي يتحدد بإضفاء بعـــض الأمل والوهم على حياة المجموعة الثقافية .إن نظرة شاملة كالتي قمنا ببيانها تكشف فعلا عن وجود هذه الوظائف الثقافية لإبراهيم نواة وتصـــورا فـــي المشهد الثقافي العربي الإسلامي الراهن، ولكن ذلك لا يعني أن ما قمنا به لا يخلو من إجراء تبسيطي للمشهد العام، وهنا بالذات نحتاج إلى مزيد التعمـــق

---

[18] – نعود في الفصل الأخير من البحث إلى تحليل هذه الرؤى المذكورة، أما إشارتنا إليها في هذا المدخـــل فهي لبيان الاستئناف المعرفي لا غير .

[19] – طه حسين : في الشعر الجاهلي ص 26.

[20] – إن حديثنا عن الاستئناف المعرفي لا يلغي حضوره المقدس فهشام جعيط حافظ على نفـــس صـــورة حضوره القديمة ، وسيد القمني عبر عن رغبته في محاكمة النصوص محاكمة عادلة ليتمكن من استصفاء ما يتفق و منطق الحدث و زمانه و مكانه و ظروفه دون أن يمس جوهر النواة في النص القرآني.

كلما طرحنا سؤالا لا بد منه عند دراسة كل الوظائف في ثقافتنا، هذا السؤال يخص تاريخية الوظيفة الثقافية وصيرورتها في التاريخ.

إن الوظيفة الثقافية لا يمكنها إلا أن تكون مناسبة للظروف التي ولدتها في سياقها المخصوص مما يعني أن تحديدها مرتبط بظرفها، وبما أن هذه الوظيفة متعلقة إلى حد وثيق بنواة تصور أو بتصور برمته، فهي إذا ما تثبت تحافظ على ثباتها وإذا ما تغير تتغير، أي أن هناك علاقة جدلية بين الوظيفة والمرتكز الذي تظهر من خلاله[21]. وكلما تغيرت الظروف التاريخية أدت إلى تغير تدريجي في الوظيفة والتصور معا[22]، وهذا يعني أن الوظيفة المحددة الظاهرة في الظرف الراهن لا تكون على تلك الشاكلة إلا وهي حاصل وظيفة سابقة أو وظائف سابقة ، قد تكون كما كانت في الماضي، ولكنها في الغالب الأعم وبحكم تغير الظروف التاريخية تتغير وتتبدل على نحو مخصوص.

نقرّ إذن أن الوظائف الثقافية التي حددنا هي وظائف معاصرة ناتجة بعد تراكم تاريخي، وهو ما يدعونا علميا إلى العودة إلى دراسة حالات التصور والوظائف السابقة على مدى أربعة عشر قرنا من عمر الثقافة العربية الإسلامية، وهو المدى الزمني الذي نهتم به في هذا البحث. وإننا نحتاج في هذا المستوى إلى تبين ما يمكن أن يظهر ثاويا تحت تلك الوظائف

---

[21] – يمكن لمعترض أن يطرح مشغلا نعتبره جوهريا هو أسبقية التصور على الوظيفة أو أسبقية الوظيفة على التصور مما يؤدي إلى منطق التلاحق و التتابع حتى إن الوظائف تتحدد بالتصورات أو العكس و كذا هي كل التحولات الطارئة عليه أو عليها، غير أننا نؤكد أننا نفهم أنه لا يوجد ضابط علمي يؤكد أسبقية أحدهما على الآخر لأن ذلك الضابط مرتبط بتاريخية الظهور وهو أمر يعسر تحديده بدقة ، و إننا نقر أن التصور والوظيفة متلازمان فلا يظهر تصور إلا بوظيفة و لا وظيفة إلا بتصور، ذلك أن ذهنية الجماعة الثقافية المنتجة تصوغ التصور حسب الحاجة الثقافية، والحاجة هي التي تولد التصور الملازم لوظيفته . وهناك فارق كذلك بين الوظيفة و الحاجة فالوظيفة ما ينتج عن الحاجة و ذلك الناتج مقترن بالتصور، وعمليا لا يمكن أن تحدد الوظيفة إلا بحصر التصور و إدراكه لأن ذلك يمكن من تحديدها بوضوح .

[22] – تحسن العودة إلى وجهة النظر الماركسية في هذا الموضوع في كتاب Gilles Deleuze Nietzsche et la philosophie, P.U.F, Paris, 1962 , ch I pp 20-30.

من وظائف أخرى أو استمرارا لنفس الوظيفة[23].

إن ظهور وظيفة التذكير بالأصل في المشهد الراهن ليس اعتباطيا، بل له علاقة بأدوار ثقافية سابقة، ولا يمكن الحديث عن هذه الوظيفة إلا بعد مرحلة تاريخية محددة يمكن أن نسميها مبدئيا بالمرحلة الأولى من التصور إذ أثناءها تظهر وظيفة تحديد الأصل، ومن المنطقي أن تحديد الأصل يحتاج إلى زمن كي يتبلور ويظهر على السطح الثقافي العام، ولا تظهر وظيفة التذكير بالأصل إطلاقا بعد وظيفة تحديد الأصل كما لا يمكن أن تتعاقب هاتان الوظيفتان زمنيا وإنما بينهما تظهر وظيفة تثبيت الأصل، وحينئذ بعد استمرار الثبات يحدث شيئا فشيئا نوع من التآكل للتصور بفعل التناسي وفق أسباب من داخل الثقافة أو وافدة عليها حتى تنهض وظيفة التذكير بالأصل.

وليس عسيرا أن نفهم أن كل تذكير هو في بعض وجوهه علامة على حدوث تغير ما خاصة أنه حاصل تناس أو إغفال أو إقصاء أو إعراض عن بعض أسس التصور أو عناصره أو وحداته. إن هذا الإعراض أو ما شابهه مما ذكرنا لا يقع تاريخيا إلا إذا ما تغيرت آليات الذهنية الثقافية المنتجة للتصور وهي المؤدية إلى بداية تغيره ذاك الذي نزعم أنه يحقق الوظيفة الأخيرة وهي تغيير الأصل. على هذا الأساس نتبين أنه بالإمكان تحديد سلسلة الوظائف الثقافية على النحو التالي: وظيفة تحديد الأصل ← وظيفة تثبيت الأصل ← وظيفة التذكير بالأصل ← وظيفة تغيير الأصل.

ولئن كنا نطمئن إلى تحقق التعاقب المنطقي بين الوظائف الثلاث الأولى : التحديد والتثبيت والتذكير، فإن الوظيفة الرابعة تتحقق على سبيل الترجيح والظن ، إذ قد يحدث في الثقافات أن جماعة معينة بعد تأسيسها

---

[23] – إننا نعي أننا نمارس التجريد غير المبرهن عليه بالنصوص في الفقرات اللاحقة وما يدفعنا إلى ذلك هو إجرائية هذا العمل لأنه المحدد لاختياراتنا المنهجية الآتية، كما أنه يستوي في فهمنا عموما لآليات الثقافة التي نسعى جاهدين إلى إبرازها وتحديد قوانين اشتغالها ولا يخلو الأمر من نسبية.

لشبكة من التصورات المكونة لأنساق ثقافتها قد تدمرها بعد إثباتها، إذا مـــا أحست بأن آثارها الإيجابية انتفت لتسعى إلى تأســيس تصــورات جديــدة، ولكنها يمكن أيضا أن تدمر الجديد لتعود إلى إثبات ما دمرته بإحيائه.

وإذا ما وعينا أن تثبيت التصـــورات الثقافيـــة هـــو شـــأن خـــاص بالمجموعة المنشئة فهي تبقى ثقافيا محافظة جدا إذا ما غيرت شيئا ثم دمرت الجديد بعد أن كانت دمرت القديم، وفي حال عودتها إلى القديم تتغير الوظيفة جزئيا لتصبح وظيفة إعادة التركيز، وقد يحصل أحيانا ألا يقع انتقـــال إلـــى جديد بعد وظيفة التذكير وإنما تظهر وظيفة معاودة التثبيت، وبهذا نصل إلـــى خط الاشتغال الوظائفي التالي :وظيفة تحديد الأصل ← تثبيـــت الأصـــل ← تذكير بالأصل ← تغيير الأصـــــــل← إعادة تثبيت الأصـــــل←أو إعـــادة تركيز الأصل

إذا كان هذا هو حال الوظيفة الأولى فإن القياس عليها بالنسبة إلـــــى بقية الوظائف مفيد جدا، فمثل وظيفة التذكير بالرمز الاعتقادي تعـــود فـــي الأصل إلى تحديد ذلك الرمز وبلورته ثقافيا ثم تثبيته وتغييره أو إعادة تثبيتــه أو تركيزه. أما فيما يخص ترسيم النواة الثقافية علميا فهو حـــاصل وظيفـــة تحقيق وجود العلمية وتثبيتها، وما بعدها قد لا يكون تغييرا بقـــدر مـــا هـــو إعراض وإغفال، ويصدق في ذلك ما بيناه في وظيفة التذكـــير بـــالأصل. و تبقى عملية الاستئناف المعرفي التـــي تـــأتي بعـــد الـــتأسيس المعرفـــي والاستمرار المعرفي ليعقبها فيما بعد التغيير المعرفي، وهي في المجمل دليل قوي على حركية الثقافة.هكذا يبدو لنا أن الوظائف الثقافية ليست قارة، وإنمـا هي تتغير من عصر إلى عصر ومن جيل إلى آخر، ولذلك لا يمكـــن فـــهم وظيفة لاحقة في عصر متأخر إلا بوصلها بوظيفة تسبقها، إذ هناك دائما نوع من التجاذب أو الاستمرار أو التوالد بينها جميعا. إن هذا التعدد في الوظـــائف يمحضنا إلى ملاحظة تطور معين يجعلنا ندرس التصـــور وفـــق محوريـــن

جامعين: محور التصور الآني في حدود دلالتـــه علـــى عصـــره وظرفـــه المخصوص، ومحور التطور من عصر إلى آخر أي زمنيته[24].

3-من المقاربات السابقة إلى حدود المساءلة

أ- أهم المقاربات السابقة[*]

أ- 1 -المقاربات الغربية

المقاربات الإيمانية التمجيدية

لم يكن القول في النبي إبراهيم في الدراسات الغربية في مبدئه قـــولا معرفيا بالمعنى الحقيقي للكلمة، وإنما شابته نزعة إيمانية تولدت في أساســـها عن قوة حضور النص التوراتي في الذاكرة الجماعية الغربيـــة، ولـــم يكـــن باستطاعة الباحثين، الديانين خاصة، التخلص من ذلك الإرث التوراتي. ولعل ذلك ما جعل هذه الدراسات تمجيدية، وإن ادعى أصحابها أحيانا كثيرة أنـــهم يحللون النصوص لغايات معرفية موضوعية. مثل ما ذكرنـــــا لا يعنـــي أن الدراسات الحديثة والمعاصرة قد اختلفت اختلافا كليا عن سابقاتها، أو فارقتها نحو نظرة موضوعية نابذة الإيمان، بل يمكن أن نجـــد فـــي هـــذا العصـــر دراسات تدور في نفس الفلك وتذهب نفس المذهب، من ذلـــك مثـــلا كتـــاب Message des patriarches Hebreux[1] وقد بان فيه ميل واضح نحو ترجيـــح

---

[24] – في هذا المستوى نعتمد على اللسانيات التي أثرت بدورها بمنهجها في العلوم الإنسانية الأخرى فالآنية Synchronie هي دراسة مجمل العلاقات النسقية لحالة لغوية في حد تغيرها الأدنى فـــي حقبـــة قصـــيرة وبمقتضى بنيتها الخاصة. أما الدراسة التطورية Diachronique أو الزمانية، فهي دراسة تلك الحالة فـــي تجلياتها التاريخية بمعنى دراسة تطور الحالة . وراجع أيضا:

Ferdinand de Saussure : Cours de linguistique générale, 2éme et 3 éme parties

N.S.Troubetzkoi : La Phonologie actuelle . in Journal de la psychologie 1933

و انظر كذلك : R.H.Robins : A short History of linguistics, Longman NewYork, 1990, ch 8

[*] –نقتصر في هذا المستوى على بعض النماذج ،فالدراسات الغربية تعد بالمئات في الغرض .

[1] – كتبه Henri Baruk وصدر عن منشورات Colbo سنة 1990.

الرواية التوراتية، واعتبارها مما لا يمكن الشك فيه وكأنها الحقيقة التاريخية، وكانت الغاية أساسا بيان أهمية رسالة الأنبياء اليهود.

وإن فلهلم رودلف انتهى إلى حد القول، وهو بصدد الإخبار عن إبراهيم في القرآن، في شيء من الإنكار "إن حفاوة القرآن الكريم بالنبي الخليل ترجع إلى محاولة النبي محمد تأليف قلوب يهود يثرب مع القوة الإسلامية الناشئة، وعندما فشلت المحاولة أخذه من الجميع عنوة واقتدارا، وزعم أنه جده البعيد وجد جميع العرب المسلمين ومؤسس العقيدة الإسلامية"[2].

ويهمنا في هذا الباب أن نعرض دراسة تمجيدية نعتبرها دالة على بقية الدراسات، بل هي الأكثر بيانا لتمجيد الكتاب المقدس والأكثر ملازمة لروايته، وما الانشغال بها إلا إشارة لطيفة إلى نموذج ساد تاريخ القول عند الغربيين في الغرض إلى حدود الربع الأول من هذا القرن، إذ غلبت سمة الديني العقائدي في ذلك القول ولم يرتق إلى حدود معرفية جديدة، إنها دراسة د.ف.ب ماير "حياة إبراهيم وطاعة الإيمان"[3]. وقد أعاد ماير كتابة سيرة إبراهيم وتأويلها على نحو مخصوص بالاعتماد على التوراة، فأخبر عن طفولته مهتما أساسا بمقاومته تيار الشر الجارف الذي عمر البلاد وبهزئه بالممارسات وكيفية مقاومتها وتحطيمه التماثيل ورفضه السجود للنار، وكأن الدارس بذلك يستفيد من الأخبار القرآنية. وقد رأى أن أولاد حام قد أغرقوا من قبل في العبادة الوثنية في اقتران بمظاهر الدعارة والفجور، وفي هذا الوسط الديني قامت عشيرة إبراهيم خارج مدينة أور، ولكن أخلاقهم ما فسدت وظلت صافية ببعدها عن المدينة (ص13-14)، ثم يعرض رحلته إلى

---

[2] - صلة القرآن باليهودية والمسيحية، تر عصام الدين حفني ناصف، دار الطليعة بيروت، ط 2، 1974، وقد أشار سيد القمني في كتابه النبي إبراهيم والنبي المجهول إشارة ذكية إلى تلقف طه حسين هذا المعنى وتطويره في كتابه في الشعر الجاهلي. راجع ص 19.

[3] - ترجمها القس مرقس داود، مكتبة المحبة القاهرة، ط 2، 1980، وقد عولنا على النسخة المترجمة لتعذر الحصول على النص الأصلي، كما أن عرض سيد القمني ونقده للكتاب مفيد جدا.

مصر فيحدد غايتها ويعتبرها أساس الثروة الطائلة التي تمتع بها ذريته فيما بعد، مؤكدا أنه لم يتلق رسالة من ربه بالنزول إلى مصر. ثم كان ما كان بين سارة وفرعون، وهو درس للمؤمنين وامتحان من الله، بل إنه دليل صحة الكتاب المقدس.

وقد اقترن إخباره بميل واضح إلى تحقير المشارقة المصريين وبيان فساد أخلاقهم (ص46)، ليتعدى فيما بعد إلى ذكر أمر إبراهيم مع أبيمالك بالاعتماد على سفر التكوين (ص 123-134) حتى يقول عنه "ورغم كل سقطاته كان لا يزال تناله قوة من الله" (ص 134) بعد إشارته إلى تكرار إبراهيم نفس الفعل في مملكة جرار. وينتهي من عرضه إلى أن العبرانيين امتلكوا البئر فامتلكوا الأرض (ص 56). أما دخوله بهاجر، وضيعة الأصل في نظره فقد جعلها تتصرف تصرفا مشينا إزاء سيدتها سارة (ص83-84) ومدرجا بذلك القول السائد في الرؤية التوراتية إلى حدود خبر طردها وتأكيد أن الذبيح إسحاق (ص 136-137).

لا دليل من جهة العلم على ارتحال إبراهيم إلى مصر في هذه الدراسة والمرجعية الوحيدة هي النص التوراتي الذي ارتقى عند الدارس إلى حدود الوثيقة التاريخية، وكل ما جاء من ملاحظات حول هجرته وأصل موطنه وميلاده كان مصدره سفر التكوين، وإن عدل أحيانا إلى توظيف بعض نتائج المكتشفات الأثرية (ص 12، 25-27). وجملة النظر أن محاولة ماير محاولة تمجيدية وفية للإخبار التوراتي لم تفك الارتباط به بل وثقته، فكانت تصويبا لرواية وطعنا في عقائد آخرين، وبهذا المعنى فإن سيرة إبراهيم كانت محددة عند الآخر العقدي بالذات العقائدية، تصوغ السيرة صياغة لا تدل على إبراهيم بقدر ما تدل على اليهود، حتى إنها أيديولوجيا بكيفية يهودية[4].

---

[4] – نشير في هذا الإطار إلى دراسات وظفت التاريخ وقراءة النقوش بعد الحفريات في بداية القرن مثل R.Devaux, les patriarches Hebreux et l'histoire,Revue biblique, 72, 1925, p.p 5,28
فقد اعتبر أن إبراهيم وهاجر من أور ببابل، وكذلك هو أمر دارس آخر : H.J.B philpy في كتابه

منعطف الدراسات الخاصة بالحوار بين الأديان

لا يمكن في هذا الباب إغفال دور Louis Massignon في تأسيس الحوار الإسلامي المسيحي وبين الأديان عموما، لما بحث بعمق في نقاط الالتقاء المقربة بين الإسلام والمسيحية، وانتبه بذلك إلى أهمية إبراهيم في هذا الالتقاء وإلى دوره في الوصل بين أهل الطائفتين، فهو أبو المؤمنين في الكتاب المقدس والقرآن. وقد ظهرت تاريخية إبراهيم بالنسبة إليه حين سعى إلى بيان أصالة الإسلام، وقد جاءت مقالته التأسيسية في الغرض سنة 1935 بعنوان Les trois prières d'Abraham ولم تطبع في صيغتها الأصليه، وفي سنة 1949 طبعت ملخصة في Dieu vivant ثم بعد ذلك سنة 1962 في Parole donnée[5]، أما La prière sur Sodom فطبعت دون غيرها سنة1949. وقد أرسى فيها ما يغير النظرة إلى الإخبار القرآني عن إبراهيم، وذهب إلى حد الإشارة في ذلك التاريخ إلى ضرورة البحث عن الأجداد المشتركين الأوائل، إذ من الحكمة أن يتم تأمل السلسلة الروحية تلك التي تعود بنا إلى إبراهيم، ولا أمل ولا رجاء إلا بإبراهيم التوراتي عند اليهود، كما لا إيمان إلا إيمان إبراهيم عند المسلمين[6].

وليس غريبا أن النظر في إبراهيم وسيرته ومعاني نبوته عند ماسينيون كان له الأثر الكبير في التفات الكنيسة إلى الإسلام، حتى إن

The background of islam being a sketch of arabian historian pre Islamic time, Alexandria, 1947، وقد ربط بين الحفريات وصفة خليل الله التوراتية،ص 12،13،14. وقد اهتم بعضهم بتحديد زمن النبي إبراهيم مثل إيفار لسنر في كتابه الماضي الحي ترجمة شاكر سعيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1981، انظر ص 130 وما بعدها، وراجع حوله سيد القمني، م.س ص 14-15.

(5) - Editions Seuil Paris

(6) - Parole donnée, p120، وانظر L.Massignon : L'honneur des camarades de travail, Bulletin foucault,.1961

et voir du même auteur : la prière sur Sodome, resumée et analysée par Guy Harpigny inIslam et christianisme selon Massignon, Louvain-La neuve, 1981

الفاتيكان II جعل الإسلام مع الأديان السماوية غير المسيحية باعتبار اتصالـه بإبراهيم. ولقد استهل Paul VI سنة 1964 خطبته الدينية فـي رحلتـه إلـى الأرض المقدسة قائلا "إلى كل من يؤمنون معنا بالإلاه الواحد إله إبراهيـم ويقدسونه ويصلون له"[7]. ثم يـأتي Youakim Moubarak موضحـا فكـر ماسينيون في نفس المسألة ومؤكدا خاصة مسألة دعوته العالمية الموجهة لكل الإنسانية وكان بذلك يقيم روابط بين الأديان السماوية وملحا علـى أهميـة الدعوة المحمدية ومخبرا عن الخلة في الكتاب المقدس كما في القرآن[8].

أما دراسة Pierre Roclave بعنـوان L'hospitalité d'Abraham[9]، فتذهب في نفس الاتجاه وقد أكد في مستهلها، وهو الذي قضى مدة طويلة من حياته في البلاد الإسلامية، أنه كان يساهم في دفع الحوار الإسلامي المسيحي إلى الأمام وإغنائه بشكل من الأشكال وقد بدأ متسائلا عن الأسـباب التـي دفعت الأمم إلى مواصلة التضحية بالإنسان، في وقت كان فيه أبوهـم الأول إبراهيم قد قطع تلك العادة ومنعها بفداء إسحاق، بل لم واصل أبناء إبراهيـم هذا التناحر في وقت كان لا بد فيه أن يلتفوا حول المؤسس الأول للإنسـانية، وحتى تكون القدس بحق أرض كل الأديان وأرض المحبة، مسـتعيدا بذلـك نفس فكرة ماسينيون (ص 77). وكان الهم السياسي العقائدي فـي العصـر الراهن يحثه على التفكير في صيغة مصالحة جديدة في عبارتها، قديمة فـي أصلها منذ بدء الحوار بين الأديان، ولا بد عندئذ من تكوين العائلة الروحيـة

- voir Pierre Roclave : Hospitalité d'Abraham,in Abraham,Centurion,Paris 1992-[7] ,p99.

[8] - انظر

Abraham en Islam, Cahiers Sioniens, E. Cerf, Paris 1951 et 1952, p 204
Abraham ami de Dieu dans la Bible et dans le coran, Pentalogie Islamo- Chretienne, T2, p 27,40

[9] - صدرت في كتاب ABraham، ط Centurion، باريس 1992، ص 77.

وإعادة تشييدها. وبهذا المعنى فإن دعوته واضحة إلى تحيين إبراهيم وترهينه رمزا في عالم اليوم، بما أنه أول موحد وأول الصالحين(ص82)[10].

وقد اهتم الباحث بالمعنى المقدس للضيافة وهي ما به يتأسس تبادل الهبات، وكونية الفرد (ص87)، ثم ينظر في قضية سدوم فيخلص منها إلى أن إبراهيم يؤسس بذلك التضامن الإنساني ويمنع الإنسان من ارتكاب الذنوب، وليست الدعوة الإلاهية إلا جارية في هذا المعنى (ص96). وعلى هذا الأساس فإن إبراهيم يضفي المعنى على التاريخ الإنساني بمسؤولية الإنسان أمام الله البينة من الوعد (ص103). ولم يهمل الإشارة إلى أهمية الرسالة المحمدية في الخبر عن إبراهيم (ص 108-110). وفي المجمل فإن الدراسة إخبار عن عصر يعيش صراعا لا معنى له وليس حظه في تجاوزه إلا بالعودة إلى قيمة الأديان وقيمة إبراهيم في جوهرها.

أما دراسة Emile Moatti[11] فهي كذلك في نفس الاتجاه، بما أن إبراهيم كان وعدا بسعادة الأمم (ص 19-20)، وقد كرر مجمل ما جاء في المرجعية التوراتية التقليدية (ص 20-66)، ولئن ظهر أنها تقليب لما قر دون إضافة تذكر فإن الطريف فيها تساؤل صاحبها في النهاية عن إمكانية مواصلة أبناء إبراهيم من يهود ومسيحيين ومسلمين أداء رسالة إبراهيم نحو التراحم والتعاون، وذلك ما يؤكد رغبته في إيجاد حوار بين الأديان الثلاثة على قاعدة صلبة متينة هي الأصل الإبراهيمي (ص 66).

إن الفكرة ذاتها مثلت محورا أساسيا في دراسات كثيرة أخرى نذكر من أهمها دراسة Roger Arnaldez[12]، لما قر لصاحبها في النهاية أنه من

---

(10) - لقد صدر سنة 1969 عن Neuchâtel في كتاب بعنوان Actualité d'Abraham كتبه Robert Martin-Achard.

(11) - Sur les traces d'Abraham صدرت في كتاب Abraham، م.س ص 19.

(12) - Trois messagers pour un seul dieu, Albin Michel, 1983

الضروري لمواجهة مشاكل العصر الحاضر اعتماد اليهود والمسيحيين والمسلمين على الرصيد الديني التاريخي القيمي والروحي قصد بناء حوار يمكن من إقامة إنسانية حقيقية.

بالإجمال يمكن القول إن الغرب في منعطف الدراسات الثاني اطلع على إبراهيم القرآني من خلال مشغل الحوار بين الأديان، فبان بذلك اعتراف واضح بالآخر العقدي المسلم وبتصوراته، وجاء التركيز أكثر في الجامع بين أديان التوحيد الثلاثة، وتم تجاوز تلك النظرة التمجيدية للذات، وإن في الظاهر، وعدول عن المرجعية التوراتية نحو المرجعية القرآنية، بإرساء قول موضوعي في أغلبه. والخيط الناظم في هذه الدراسات كلها أن الباحثين حافظوا على نفس المسلمة المتمثلة في أثر إبراهيم في التاريخ ودلالته عليه، وبمعنى من المعاني لكأن السؤال المعرفي علق في هذا الجانب حول لا تاريخيته، وكان الغرض وقفا على تاريخيته واعتباره رمزا يولد المعنى على الدوام[13].

---

[13] – لا يمكن من جهة أخرى إهمال بعض الدراسات غير التمجيدية، ولكنها مشدودة إلى المرجعية التوراتية مثل دراسة Raissa MarItain المعروفة بعنوان Histoire d'Abraham طبعة Brouwer باريس 1994، وكانت الباحثة قد كتبتها سنة 1935 بعنوان :

Histoire d'Abraham ou la sainteté dans l'état de nature dans Nova et Vetera,n°3.

ثم نشرت فيما بعد سنة 1942 بعنوان : La conscience morale et l'état de la nature في الدار الفرنسية، ثم أعيد نشرها سنة 1947 في المنشورات الباريسية بعنوان :

La conscience morale ou les premiers âges وقد راجعتها المؤلفة في طبعة 1955 وصدرت باللسان الانقليزي في The bridge, a year book of judeo-christian studies I، وعلى كل فقد انتهت من دراستها لتاريخ إبراهيم أو أسطورة الإنسان الأول إلى استخلاص عبرتين، الأولى أن المنظومة الأخلاقية الدينية قد نحتت تدريجيا وبعد مشقة وعناء، والثانية أن السيرة سيرة بطل قديس أو هو بعبارتها فارس الإيمان، وكان التمجيد متعلقا بإبراهيم ذاته لا بالنصوص المخبرة، في ربط محكم بين سيرته والوحي والسيادة العليا. على أن دراسة الكردينال Carlo M.Martini بعنوان Abraham, notre père dans la foi ترجمها عن الإيطالية Gabriel Ispérian صدرت في منشورات سان أوغيستان بسويسرا سنة 1994، كانت في أربعة مستويات، المستوى الأول هو نص الكتاب المقدس حيث حضرت صياغة تفسيرية تجنب فيها الإسقاط، المستوى الثاني ربط فيه الأخبار بشخصية المسيح وبالعلاقة بينه وبين إبراهيم، أما المستوى الثالث فقد كان دعوة إلى محاسبة الذات والاعتراف بأهمية الخطاب الإلهي المقدس كما فعل إبراهيم في بداية

الدراسة الجامعة والسؤال المعرفي

إن أهم بحث أثر فينا، ولعله قد كان سببا غير مباشر في التزامنا بالبحث في تصور إبراهيم، وهو بحث يمثل بحق مرحلة جديدة في التعامل مع الأخبار عن إبراهيم ورؤيته رؤية إشكالية، هو ذلك الذي أنجزه A.Ségal[14]. وليس هذا البحث في الأصل دراسة تتميز بصرامة المنهج الأكاديمي بقدر ما يستجيب لخصوصية عنوانه بوصفه تحقيقا بالمعنى القانوني، أو بحثا استقصائيا، اعتمد على الخبر من أفواه رجال الدين والعلماء المعاصرين ثم النظر في النصوص.

وقد عمد فيما بعد صدور هذا البحث إلى تصويره في حلقة متلفزة سنة 1997مثلت صيغة أخرى للكتاب تكاد تكون مطابقة.

استهل سيقال بحثه بوضع التاريخ موضع سؤال (ص 15) لما لاحظ أن شخصية إبراهيم تتجاوز حدود المعرفة الدينية واعتباراتها إلى أفق آخر هو النمذجة الثقافية، إذ كان الأب الثقافي حتى إن صداه ظل يلازم المجموعات على مدار ألفي سنة، مما ولد السؤال عن سبب هذه الديمومة واستمرارية هذا الحضور. وكانت الصعوبة في كيفية إجراء البحث وتحديد المسالك والمعطيات مباشرة.

وقبل مباشرته وتحديد صيغ حضور إبراهيم في التقليد التوحيدي، وقبل اختبار التصورات الأدبية والثقافية والتاريخية كان لا بد من طرح أسئلة جوهرية، كانت بالنسبة إلي قارئا عربيا أسئلة معرفية محضا لم يداخلها الإيمان ولم يلامسها من أي جهة كانت.

نبوته والمستوى الرابع في أهمية الممارسة الروحية وضرورة التكفير عن الذنوب. وخلاصة القول في هاتين الدراستين أن الأهمية كامنة في تجاوز مطابقة المرجعية والبحث عن آفاق تفسير ممكنة لتاريخ إبراهيم وسيرته في ارتباط شديد بالإيمان وضرورته في هذا العصر.

[14] - Abraham, enquête sur un Patriarche, collection le Doigt de Dieu,.Plon, Paris 1995.

- السؤال الأول، هل وجد إبراهيم في التاريخ؟ وإن وجد فما الغرض من وجوده؟ أي إن الباحث يرغب في تحديد المعطيات التي تؤكد وجـــوده، فاستمع إلى إجابات متعددة من أهل الأديان الثلاثة ومن فلاسـفة ومفكريــن، واستقر الرأي على أن حجية وجوده تعدلها في وجه من الوجوه حجية غيابه.

- السؤال الثاني، هل يمكن القول إن هذا التقاطع بين النص المقدس والمكتشفات الأركيولوجية والتاريخية تمكننا فعلا مــن تعييــن حضــوره أو وجوده في التاريخ؟ ذلك ما أبانه القول في كيفية توظيف المعارف الجديدة.

- السؤال الثالث، إذا كان إبراهيم شخصا غير تاريخي من ابتدعـــه وما غايته من ذلك؟ والإجابة كانت ممكنة ومتعذرة في آن واحد.

- السؤال الرابع، من صاغ سيرته وما هي الظروف التي أحـــاطت بفعل الصياغة؟

يبدأ الباحث من الرواية التوراتية متسائلا عن كل مراحل سيرته ثـــم ينقل السؤال إلى الكتاب المقدس في حد ذاته، فما هي المعطيـــات التاريخيـــة والاجتماعية التي تأسست بها السيرة؟ وهل هناك علاقة بين السنة في التوراة مدى زمنيا والزمن الحقيقي؟ وما هي الأحداث الفعلية التاريخية التي تناســب السيرة؟ وبم نفسر هذه الروايات المتعددة حول الزوجــة الأخــت والزوجــة الخادمة هبة للزوج؟ وغير ذلك من الأسئلة كثير.

إن فضل هذا العمل أنه ساءل الفقيه والفيلســوف والمــؤرخ وعـــالم الاجتماع واستنطق أغلب الروايات والتفسيرات ولـــم يســتثن اليــهودي أو المسيحي أو المسلم بما في ذلك السني والشيعي (ص255) وبمثل ما عمد إلى المخبرين اهتم باستثمار النصوص والرسوم والمنحوتات (ص313-320). ثم جاءت خاتمة البحث معرفية على مقادير تلك الأسئلة الأولى حول ما يربـــط الإنسان بإبراهيم، وكانت الإجابات والمواقف متعددة ومهمة، حتى إنها قدمت بعض مفاتيح هذا "اللغز" ولكن مع ذلك بقي جزء كبـــير حــول شــخصيته

غامضا، بل بقيت ألغاز كثيرة وحكايات منسوجة حوله لا يمكن ولوجـها ولا فك خفاياها، وعلى حد عبارته "مثل مرايا لها ألف وجه عاكس" تخص دعوته كما تخص ذبح ابنه. وحينما بقي هذا الغموض واستمر بعد التحقيق المطـول لا بد من إعادة طرح الأسئلة من جديد (ص413).

وإذا كنا لا نشك في جدية هذا البحث وأهميته، فضـلا عـن متعـة قراءته ومداومة النظر فيه، ولا ننفي استفادتنا منه فيما يأتي من الفصـول، فإننا سألنا سؤالا آخر في هذه الأطروحة، لم يكن متعلقا علـى كـل حـال بتاريخية إبراهيم، بقدر ما كان يهم صيغ تصوره.

أ-2- المقاربات العربية

نتجاوز الدراسات التي نعتمد عليها في متن البحث وهي بالنسبة إلينـا مصادر، وقد كان أغلبها لا يخلو من تمجيد كما هو حال الصنف الأول مـن الدراسات الغربية، لننظر في دراستين تمثلان تحولا معرفيا في تناول سـيرة إبراهيم وتفسير وجوده، وما كانتا مهتمتين بالإيمان بقدر مـا همـا تقليـب طريف لأسئلة معرفية جديدة لم يطرحها الدارسون العرب في تناولهم لصيغة حضوره في التاريخ، إضافة إلى انصراف الدراستين عن النـص القرآنـي وتوجيه النقد إلى النص التوراتي، أي أن مرجعية النظر مختلفة في عملنا.

<u>أركيولوجيا اللغة في دراسة كمال الصليبي</u>

جاءت مقاربته في كتابه خفايا التوراة وأسرار شعب بني إسـرائيل، وقد وضعه في الأصل بالأنقليزية[15]، أما النسخة العربية فقد صدرت سـنة 1988 وهي ليست مترجمة عن الأنقليزية بل هي إعادة كتابة بالعربية، فيـها بعض تنقيح وإعادة نظر. وكان الباحث قد اهتم في كتابه السـابق "التـوراة

---

[15] -Secrets of the Bible ، والدراسة العربية صدرت عن دار الساقي لندن، وكذلـك هـي الدراسـة الأصلية.

جاءت من جزيرة العرب"[16] بمقارنات لغوية في شـــأن أصـل التسـميات الخاصة بالمواضع الواردة في التوراة وبالأماكن المعروفة، فأنكر أن فلسطين هي كنعان التوراتية، واعتبرها واقعة في جبال عسير بالجزيرة العربية. أمـا بحثه هذا فهو يندرج في نفس الاتجاه، وقد اقتصر فيـه علـى النظـر فـي نصوص العهد القديم ونقده، معتمدا إشارات علماء كانوا في مطلع القرن قـد شكوا في كون أبطال القصص التوراتي شخصيات تاريخية، فأكد شـكهم ذاك بأدلة ما كانت لتتوفر عند نقاد التوراة السابقين، وهي أدلة لغويـة وحفريـة أساسا(ص6). وعموما فإن نظرية الصليبي تتسم بطابع الجدة في الجغرافيـا التاريخية للتوراة، والغاية إثبات فرضية جديدة أن أحداث التوراة لم تقع فـي بلاد ما بين الفرات والنيل بل في جزيرة العرب (ص 15)، في هذا السـياق أعاد النظر في الأخبار التوراتية عن قضية آدم وذويه ومسألة نوح وأبـرام التوراتي ويوسف وموسى.

وفي خصوص إبراهيم جاء القول مجانبـا المواقـف الأيديولوجيـة المعهودة في الدراسات الإيمانية، فانطلق من الإشارة إلى محاولات البـاحثين المتعثرة في إثبات تاريخيته بالاعتماد على الخبر التوراتي، ومحـض قولـه بالأساس للنظر "في التقاليد والعناصر الأصلية التي يتركب منـها قصـص التوراة في شأن إبراهيم" (ص91)، وجعل التركيز "على هـذه السـيرة فـي نصها العبري الأصلي كما يورده سفر التكوين وذلك على ضـوء جغرافيـة جزيرة العرب والسؤال المطروح... يتعلق بهوية أبرام"(ص ن).

في الإجابة عن سؤال من هو إبراهيم يجد الصليبي أن أبرام في سفر التكوين يحمل اسمين، مرة أبرام وأخرى أبراهام، وقد كـان الحديـث عـن مواطن كثيرة يجوبها حامل هذين الاسمين، ثم إنه في سفر التكوين مـزدوج

[16] – ترجمة عفيف الرزاز، مؤسسة الأبحاث العلمية بيروت، د ت.

الهوية، عبراني وأرامي في نفس الوقت وذلك أمر ليس له من تفسير غير أن يكون الدارس بصدد شخصيتين مختلفتين. أما أبـرام العـبراني فـي سـفر التكوين فهو زعيم له مهارة المحارب يسكن غابة ممرا، قريبه لوط بسـدوم، موحد يعترف بقوة الله العلي، وإجمالا كان رجل حرب ومفاوضات وليـس رجل دين(ص 94)، يظهر في ثلاثة سياقات قصصيـة مختلفـة (ص 95)، وينتهي بعد فحص أصول أسماء الأماكن إلى أن موطنه القنفدة فـي الجـزء الجنوبي من تهامة الحجاز. وبتحديد الموطن أمكن السؤال عـن تاريخيتـه، واحتمال أن يكون الجد الأعلى الأسطوري للشعب العبراني. والنتيجـة مـن ذلك "أن التقليد الكهنوتي الذي قام بجمع قصص سـفر التكويـن قـد دمـج أسطورة أبرام العبراني الذي يمثل بشخصه قبيلة أبرام العبرانية المذكورة مع أسطورة أبرام الأرامي وأساطير أخرى عن بطل اسمه أبرام"(ص 97).

في حين أن أبرام الأرامي هو أخو ناحور من نسل أرامـي حسـب الإصحاحين 11 و12 من سفر التكوين، وهو غير أبرام العبراني، يقطن فـي أور كسديم (أور الكلدانيين) وقد خرج مع قومه قاصدا أرض كنعان، غـير أنهم توقفوا في حاران وأقاموا هناك (ص 98)، إنه أبرام المتعبد الرب يـهوه، غني له المواشي والذهب والفضة ارتحل إلى الجنوب ثم عاد إلى بيت إيـل. لكن أبرام الأرامي هذا ليس هو أبرام أرامي آخرظهر له الرب، ومـا هـو أبرام العبراني، إنه انتقل من عبادة الأصنام إلى عبادة يهوه. وإذا كان أبـرام العبراني الجد الأعلى للقبائل العبرانية، وأبرام الأرامي الجد الأعلى لأرامـي سراة زهران فإن أبرام الثالث في التكوين 15 مسـتقل عـن الشـخصيتين الأوليين بما أنه يحاور الرب يهوه ويعقد معه الميثاق. وربما كان أبرام إلاها هو الإلاه برم الوارد اسمه في بعض النقوش اليمنية.

ويستخلص الصليبي فيما بعد أنه إلاه اليمن القديم العقيم جنسيا، ولقد قطع له الرب يهوه عهدا بأن تكون جميع الشعوب من نسله، وتكون له أرض بين اليمن والفرات (ص 104-105-106) ولما قبل العهد وعقده تخلى عن ألوهيته وقبل الختان. ومشكل الخلط في التوراة في رأي الباحث ينجم عن عمل جامعي السيرة الإبراهيمية ومنسقيها، إذ عرفوا ثلاثتهم بعضهم ببعض.
أما أبرام الرابع ويسمى أيضا أبراهام فهو المقيم في بئر سبع أو شبعة كان له غرس، وما كانت هذه البئر بفلسطين بمنطقة النقب بل بداخل عسير، إنه أبراهام الشباعة، زوجته هاجر، تاهت في البرية وهي حامل بإسماعيل، فأنقذها ملاك الرب عند بئر لحي رئي، وليس أبرام الشباعة حجازيا كأبرام الأرامي ولا تهاميا كأبرام العبراني، زوجته ساراي وابنه إسحاق، في تداخل مع أبرام الثالث، فكيف وقع الدمج بينه وبين أبرامات الثلاثة؟

يرى الصليبي أن ذلك تم بمنح أبرام الشباعة زوجة أبرام "الإلاه برم" ساراي التي لم تلد له، ووقع الدمج بين أبرام الشباعة /أبرام الأرامي عن طريق الخلط بين النجب في سراة زهران التي ارتحل إليها أبرام الأرامي ونجب "مصرايم"، ارتحل إليها أبرام الشباعة وهي بمنطقة ظهران وتبعد عن الأولى 350 كلم. كما دمجت شخصية أبرام هذه بأبرام العبراني بجعله يأتي من بئر سبع بمنطقة خميس مشيط ليدفن زوجة العبراني بالمكفيلة في حبرون وذلك بإدخال فعل واحد على النص في صيغته الأولى "ماتت سارة في قرية أربع التي هي حبرون، في أرض كنعان، فندب إبراهام سارة وبكى عليها" ليصبح "... فأتى أبراهام ليندب سارة ويبكي عليها"(ص 117).

أما أبرام الخامس فهو أبرام اليمن ابن تارح الذي هو في الأصل أبرام العابري، ليس شخصا تاريخيا بل اسم قبيلة قديمة من اليمن اسمها بوم وربما كان اسم القرية اسم الإلاه برم، والتقليد الكهنوتي عرف أبرام البرام

بأنه أبرام اليمن وجعل تارح أبا أبرام اليمن. وبذلك يخرج أبرام الأرامي من أور كسديم إلى حاران بإدخال اسمه في بداية قصة أبرام الأرامي ثم يضاف موت تارح في حران ،فتم بذلك التخلص من شخصية ليس لها وجود في الأصل في قصة أبرام الأرامي، وإنما جيء بها لتعريف أبرام المذكور بأنه أبرام اليمن(ص119).

وهكذا فإن لإبراهيم خمسة وجوه، بينها علامات فارقة أساسها يكمن في التمييز بين المواطن المختلفة بأسمائها الموجودة في التوراة وهي مازالت موجودة إلى اليوم في شبه الجزيرة العربية، ولكن كيف تطور اسم أبرام إلى أبراهام الوجه السادس للقناع؟

للإجابة عن هذا السؤال يعقد الصليبي فصلا عنوانه "أبو رهم والسراة "يبين فيه أن الوجه السادس يمكن استخلاصه بحذف ما أدخل على التوراة من إضافات ،خاصة مخاطبة يهوه والوعد بولادة سارة، وهو آلهة الخصوبة وقد كان في الأصل إله العقم فجاء الإلاه شداي فأعطاه إسم أبراهام. وقد قلب الدارس اسم أبراهام إلى أبو رهم وهو اسم شائع في الجاهلية عند العرب، والرهم المطر الخفيف الصالح للزراعة، وإذن فهو أبو المطر /إلاه المطر/ إلاه الخصوبة، أما ساراي فتقابلها بالعربية السراة،وهو اسم مرتفعات غرب الجزيرة العربية من جنوب الطائف إلى اليمن، وهي في أصلها آلهة أنثى.

بهذا التقليب الطريف يتضح سر خرافة قصة أبراهام وسارة، فأرض السراة يابسة لأن الآلهة كانت عاقرا لا تلد، وكان إلاه العقم برم يمنع خصوبتها، فأقنع الإلاه برم أن يتحول إلى آلهة خصوبة وجعله أبا المطر، فتزوج أبو المطر ساراي العاقر فولدت له إسحاق الذي هو في الأصل يصحق ،أي يفيض فأنتجت الفيض، وإسحاق ما هو إلا إلاه الآبار (ص 128).

والنتيجة مما سبق أن الدارس نقل السيرة إلى أساطير الآلهة واعتبر أسماء الشخوص أسماء آلهة وأماكن أو قبائل وفق تقليباته اللغوية، ثم جعل الخرافي قائما في النص التوراتي أكثر من التاريخي.

إن أهمية هذه الدراسة تظهر على الأقل في مستويين:

- الأول هو الآليات المعرفية الموظفة في الغرض، فالصليبي يتجاوز علم الآثار ونتائجه من خلال النقوش، متوجها نحو مسلك جديد هو أركيولوجيا اللغة وأساسا أركيولوجيا الكلمة، فكان بذلك يعيد رسم التاريخ التوراتي ويقرؤه من خلال استنطاق ثروة الأسماء والكلمات[17]، ولما انتبه إلى التماثل بين أسماء الأماكن والقبائل في جنوب الجزيرة العربية والباقي اليوم من تلك الأصول القديمة حاول تتبع التطورات الصوتية فاستفاد منها أيما استفادة.

- الثاني يظهر في النص المعتمد، فقد جاء قوله في النص التوراتي الأصلي العبري قبل عملية الضبط التي قام بها مجموعة من العلماء اليهود وتعلقت أساسا بالنقط والإعجام، فكان أن قرأ النص التوراتي قبل أن يثقل بالدلالات الأيديولوجية وقبل تدخل الترجمات المختلفة، وقارنه بالصيغ اللاحقة وفسر أسباب الإضافات وعزلها عن الأصل[18].

ورغم أهمية هذه الدراسة فإننا لم نهتم بها كثيرا في متن العمل لأنها توجهت إلى نص تأسيسي يهودي هو التوراة في حين كان انشغالنا بتصور إبراهيم في الثقافة العربية الإسلامية، إضافة إلى أننا لا نهتم بوجوده في هذا المكان

---

(17) - انظر مقال عز الدين عناية، كمال الصليبي وقلب الجغرافيا الكلاسيكية للتوراة، رحاب المعرفة، السنة 2 ، عدد 9، ص 25.

(18) - م س، ص ن. ولقد حاول دارسون كثر نقد مقاربة الصليبي مثل فرج الله صالح ديب : حول أطروحات كمال الصليبي، التوراة في اللغة والتاريخ والثقافة، دار الحداثة بيروت، ط 1، 1989. وفراس السواح : الحدث التوراتي والشرق الأدنى، نظرية كمال الصليبي في ميزان الحقائق التاريخية والآثارية، دار علاء الدين، دمشق، 1993.

أو ذاك بقدر ما نهتم بأهمية التصور في الثقافة نشأة وتطورا واكتمالا وإعادة نظر.

التحليل النفسي في دراسة فتحي بن سلامة

من المفيد الإشارة إلى أن هذه المقاربة المعرفية[19]، قد استأنس فيها صاحبها بالتحليل النفسي وهي ليست مهمومة بالإيمان وإنما كان فيها سعي إلى إعادة قراءة العلاقة بين إبراهيم وهاجر وسارة في التوراة قراءة خاصة تعتمد التأويل وتوسيع الدلالة نحو غير المعروف. ولقد عرج بن سلامة في نهاية الدراسة على النص القرآني مركزا في كيفية استرداد محمد الأب الأول إذ مر ضرورة بصورة إبراهيم، بل لن تكون "نشأة الإسلام قابلة للفهم دون هذه الصورة" ودون بيان اتصالها بإشكالية الأصل (ص107). وقد أبان أن إعادة تملك الأب الأول واسترداده هو الذي تمكن من خلاله محمد من تأكيد فكرة الإلاه الواحد العظيم (ص106)، وكأن الصيغة استعارة الطريق وحيازة البداية وانعقاد الأصل من جديد.

يبدأ الدارس من الوعد كما جاء في التوراة معتبرا أن التلفظ بالوعد يجعل إسماعيل ينفصل عن الأب ليصبح ابنا أبا وهبة للأصل أي يأخذ صورة الأب القومي، وتلك فكرة جامعة بين التقليد اليهودي والمسيحي ومن بعدهما الإسلامي، فلقد "احتفظوا انطلاقا من هذا الوعد بذكرى إسماعيل جدا للعرب، إلى حد أن تسمية الإسماعليين صارت مرادفة لما هو عربي، وسيشخص الموضع الذي يظهر فيه النبع في حكاية الإسلام باعتباره موقع تشييد مكة بالذات" (ص108). وإن استماع الله لبكاء إسماعيل كما جاء في التوراة "إنما يقيم في أصل الإسلام، أصل مبثوث، انطلاقا من أصل الآخر أو أصل كتابه، وباعتقاد محمد أنه هو الموجه إليه هذا الارسال، طويلا بعد

---

[19] – الطلاق الأصلي، صدرت في كتاب لغات وتفكيكات في الثقافة العربية، ترجمة عبد الكبير الشرقاوي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط 1، 1998.

ذلك، أسس الإسلام كإيمان بإلاه يتقدم أصلا في قرابة مضياف تستقبل صوت الطفل في قلب وحشة الهجران، [و] هنا يكمن أحد منابع هـذه الديانـة" (ص ن). إننا إذن أمام صورتين صورة أب التوحيدية مشاعة بين الأديان الثلاثـة وصورة ابن يتملك أباه ويستعير منه اسمه الخاص، وليس الأب الأصلي كذلك إلا إذا ما استرده الابن[20].

وإذا كانت فكرة الاسترداد جوهرية في العلاقة بين نصين وبين نبيين، فإن الفكرة الثانية مهمة، بما أن الهبة المشكل "الأكثر أساسية لقيلم أب هو الأصل" (ص 112). ولا يفهم ذلك إلا بما جاء في سفر التكوين حول الوهب المضاعف لهاجر، من فرعون إلى سارة إلى إبراهيم، ثم الهبة من جهة أخرى التي تظهر بالبشرى (ص 113-114-116).

أما الفكرة الثالثة فهي فكرة الظهور النبوي الملازم للغريبة، بدءا من موسى كما هو في دراسة فرويد (ص 128-129) لما تخلت عنه أمه في مياه النيل، فالتقطته امرأة أخرى، وهي إشكالية المؤسس والغريب، والابن كي يكون أبا لا بد من وجود هذه الغريبة.

وعموما يلح الدارس على أن مسألة استرداد الأب بظهور الحدث القرآني جوهرية، تمر بالمصالحة بين الأب والابن في بناء البيت أي في بناء الأسرة وتأسيس طقوس الحج والأضاحي، ثم استرداد محمد لفكرة الحنفاء[21]. ولقد شكلت هذه العودة إلى الأصلية الدينية والأبوية لإبراهيم رحلة المسلمين فيما بعد وهم يؤولون القرآن أو يفسرونه لاكتشاف الأب في التوراة. وهكذا ولد الإسلام بالنسبة إلى الدارس من الشطر المطلق من مفهوم الأب في العهد القديم[22].

إننا لا نحتاج إلى بيان أهيمة هذه الدراسة من جهة كونها تفكك النص

---

[20] - راجع خاصة هوامش المترجم في ص 139.
[21] - راجع خاصة الصفحات 134-135-136.
[22] - انظر خاصة الصفحات 137-138-139.

التوراتي المتعلق بسيرة إبراهيم وتؤول مجمل المعاني محكمة الربط بالنص القرآني اللاحق، حتى اعتبرها جاك دريدا نصا حدثا في قراءة التوراة[23].
وإن استفدنا من هذه الدراسة أحيانا رغم انصرافها الواضح إلى الاهتمام بالتوراة والتفاتها أخيرا إلى علاقة المؤسس بالخاتم ،فإن قراءتها عسيرة مستعصية باعتبار عدم إدراكنا لآليات التحليل النفسي. وقد بدت لنا بعض النتائج غير وجيهة في مثل حديثه عن الحقيقة التاريخية (ص103)، فذلك ما نبعده في عملنا أو في كلامه عن الاعتزال الأصلي عبر الفالوس ! (ص126) أو تملك الأصل المنفك عن الخصوصي،والحجاب القضيبي، والمطلق القضيبي، والمقذوف به المسموع فيما بعد انقذافه![24].

ومن المفيد التأكيد على أن هذه الدراسات غربية كانت أو عربية تفيد الدارس من وجوه كثيرة، إذا ما رام البحث في تاريخية إبراهيم أو تعرف صوره المختلفة في التوراة، أو النظر إلى سيرته في شيء من الترتيب، كما أنها لا تخلو من نتائج هامة تخص توضيح غموض أو بيان مسالك منهجية جديدة في التعامل مع سيرة نبي مؤسس، غير أنها في الإجمال لم ترسم حدودا جديدة للقول المعرفي بمعزل عن مشكلة التاريخية، ولم تهتم ببناء الخبر أو التصور المحمول عنه. لعل ذلك كان مطلبا عسيرا في هذه الأطروحة، نشير إليه فيما يأتي.

ب- حدود المساءلة

لاشك في أن قراءة نصوص الإخبار عن إبراهيم تكشف في أغلب المواضع والمدونات أكثر من مفارقة وأكثر من تناقض، يظهر ذلك من تكوينها مجتمعة لنسق عجائبي غرائبي يتعلق بالتصور المحمول ثقافيا عنه.

---

[23] – جاء كلامه هذا في سياق رده على المتدخلين في هذه الندوة، م ن، ص 207.
[24] – راجع خاصة ص ص 120-126.

إن بعض الأخبار التي قبلها المسلمون، سواء أكانت وافدة أم متأسسة من داخل ثقافتهم تبدو عصية على فهمنا كلما حاولنا تعقلها، و ليس ذلك عائدا إلى غموضها كما نتوهم وإنما لأنها تبقى مدار أسئلة عميقة وانشغالات كبيرة، وقد لا نبالغ إذا قلنا إنها تقوض ذلك التسليم الذي رامه أغلب أفراد هذه الثقافة وما زالوا يرومونه. لنبدأ من أظهر الأحداث التي يتحرج العاقل من قبولها وقد قصدنا حدث الذبح. فإبراهيم يذبح ابنه طاعة لربه و رغبة في نيل رضائه و كان قبل ذلك قد أرسل إسماعيل رضيعا مع أمه في الصحراء دون أن يعرف مصيرهما. وإذا ما تبينا سبب الذبح نجده غير كاف لإقناعنا، بل إن سؤالا لشدما يقلقنا، ونحن نطرحه، لم لم تكن فكرة بذل النفس في إبراهيم ذاته وكانت في أبنائه؟[24]

يمكن أن يحصل لدينا انطباع هو رداءة هذا الأب و قساوته بمنطق العصر الراهن وقوانينه و بصرف النظر عن منطق التكليف الإلاهي، ذلك المنطق الذي اجتهد في بلورته و الدفاع عنه فقهاء كثر. ماذا لو وقع ما وقع في ذلك الزمان في زماننا اليوم ! فهل كنا نقبل من مثل هذا الأب هذا السلوك؟ يفترض أننا نطالب بتسليط أقسى العقوبات عليه، ثم نسمه بأبشع العبارات وأقبحها ونعتبر ذلك من غرائب العصر، ولكن الغريب حقا أننا قبلنا ذلك من إبراهيم، وسلمنا به واحتفينا به، والسبب بسيط، هو أن إبراهيم نبي مرسل، وها هنا تكمن المفارقة[25].

لقد ذهب بعض الدارسين إلى أن إبراهيم يمثل في جانب كبير من سيرته أوديب معكوسا، فمن صورة الابن الذي يقتل أباه في الأسطورة

---

(24) - Voir F. Ben Slama : Le sacrifice en Islam, in pardes, n°22, 1996, p 31-32.

(25) - إن منطق الحكم على ابراهيم في عصرنا الحاضر و وعينا الراهن هو منطق الإنسانية، أي ما يجعل هذا العمل إنسانيا أو غير إنساني، و المفارقة تبدأ حين يصبح منطق الحكم منطقا دينيا لأننا ما أن ننتقل إلى التكليف الإلاهي حتى نتناسى منطق الإنسانية. يمكن أن نرجع ذلك إلى ضرورة الفصل بين الإنساني التاريخي و غير التاريخي المتعالي الإلاهي، وعندها علينا ألا نسقط معايير هذا على معايير ذاك، ورغم ذلك ماذا لو أراد أحدهم ذبح ابنه اليوم وادعى أنه مكلف بنفس المنطق الإلاهي ؟

اليونانية إلى صورة الأب الذي يقتل الابن في التصور الإسلامي، مع فـارق جوهري بين ما جرى في الأسطورة اليونانية ومـا جـرى فـي التصـور الإسلامي[26]، هو أن أوديب ارتكب فعله ذاك وهو غير عارف بأن الضحيـة أبوه، في حين أن إبراهيم يأخذ المدية ليذبح ابنه عن تبصر وروية، بل إنـه في أحاديث كثيرة تمنى أن لو ذبح ابنه وأكمل حدث التضحية[27]، وإذا كنـا نكاد نعرف كل ما يتعلق بأوديب في أصله الأسطوري اليوناني فإن إبراهيـم غامض أمامنا غموض اللغز المحير، فما لا نعلمه في حياته أكثر مما نعلمـه، والثغرات القائمة في أسس التصور وعناصره ومكوناته المركبة والبسـيطة كثيرة، وما نعتقد لوهلة أنه تحدد سرعان ما يقوض ونحن ننتقل من مجـال معرفي إلى آخر أو من موقع أيديولوجي إلى غيره، أو من ثقافة إلى أخـرى. وليس الأمر مقتصرا على التصور في حد ذاته، بل إنه يـسهم بشـكل كبـير دراسات كثيرة أنجزت حوله.

وإضافة إلى قلق التصـور ومحتوياتـه يطالعنـا قلـق الدراسـات المعاصرة، فلم لم يكن بإمكان المؤرخ و الأركيولوجـي أن يسـألا، وهمـا يتوقفان عند وثائق تاريخية جديدة وآثار أخرى بعد الحفر، هل من المعقـول أن تكون الصدفة، وهي التي جمعت بين ما فهم من وجود تلك الآثـار ومـا قرئ في تلك الوثائق وما روي في الكتب المقدسة، الدليل القاطع على أن تلك الأحداث أحداث تاريخية فعلا؟[28] وما دلالة آثارهم المكتشفة ووثائقهم الجديدة لو لم يكونوا قد اطلعوا على سيرة إبراهيم في الكتب المقدسة؟

---

[26] – انظر :

Ségal : Abraham, Enquête sur un patriarche P 10.

[27] – انظر لاحقا الفصل المعقود للتصور الشيعي في هذا البحث، وراجع أساسا : المجلسي، بحار الأنـوار، ج 12، ص.ص 124-125.

[28] – انظر Ségal المرجع نفسه ص 27.

من المؤكد أن الافتراضات تكون في تلك الحالة أولى من يقين راحوا يبرهنون على وجوده، ومن المؤسف حقا أنهم ارتحلوا يبحثون عن مدن ظنوا أن إبراهيم مر بها، وقد خلفوا في ديارهم المقدسة طائفة تنتظر منهم الإقرار بذلك اليقين ودعمه، وكان من المفروض أن ينتبهوا وهم العلماء إلى الفرق الواضح بين الخروج رأسا لإيجاد حقيقة وتثبيتها واكتشافها مع حقائق أخرى.

هل يحتاج الباحث المعاصر، إلى الانطلاق من تصويب النص القرآني وتكذيب النص التوراتي؟ وهل هناك فرق بينه وبين أسلافه الذين ظلوا طيلة أربعة عشر قرنا ينظرون إلى القرآن نفس النظرة، و يقدمون معرفة مقدسة متراكمة مجترة؟ إن سؤالنا الجوهري في هذه الدراسة كيف نسائل مسلمة إبراهيم التي علقت في أذهان المسلمين منذ تاريخ بعيد وتشكلت بها تصوراتهم الثقافية، وأسست رؤاهم العقدية لماضيهم وحاضرهم ومعادهم على حد السواء؟

لنقر منذ البداية أن السؤال عن التاريخي وغير التاريخي المتعلق بهذا التصور الثقافي سؤال مستبعد كليا، إذ لا تعنينا في هذا المبحث قضية مفتعلة نسعى من ورائها إلى إثبات الواقعي وغير الواقعي، لأن الانتهاء إلى أسطوري وعجائبي أو واقعي يخص إبراهيم ليس إضافة مفيدة، إذ قد ننتهي إلى نتيجة مماثلة ولكن هل فهمنا حقا كيفية اشتغال التصور في الثقافة؟ وهل تبينا فعلا مدى فاعلية تلك النتائج في ثقافة لا نحتاج فيها إلى إبطال الأشياء أو عقد استمراريتها بقدر ما نحتاج إلى تفسير ظهورها وفهم تطورها وتبين حدود معاصرتها لنا وإمكان دوامها من عدمه في مستقبلنا؟

إن مغامرة إبراهيم الشخص التاريخي في التاريخ الحي الواقعي

ليست مهمتنا بل مهمة المؤرخ والأركيولوجي، غير أن ما يهمنا أولا وقبل كل شيء هو مغامرة إبراهيم الثقافية في الفكر، أي في نصوص الثقافة حين احتل فيها حيزا كبيرا حتى إنه شكلها ثم تشكلت به. فحينما تعيش هذه النواة أو هذا التصور في تلك النصوص، وتتحرك في حدود ملفوظها وأخبارها وتوجهاتها المذهبية والإيديولوجية ومجالاتها المعرفية ليس يعنينا منها أنها عاكسة للواقع مطابقة لموضوعها وإنما كيف نهضت من خلالها وعبرها جملة الوظائف الثقافية، إذ في كل حيز نصي هناك وظيفة ثقافية تظهر من موضوعه. وإذا ما حاول الفكر الإسلامي مثلا تأسيس واقعية لسيرة إبراهيم برسم الحدث في الجغرافيا الإسلامية وتوقيعه في التاريخ الإسلامي أي بأسلمته، فإن ما يهمنا من هذا الفكر هو برهنته على وجود تلك الأحداث، وهي برهنة لا تتأتى إلا تحت الحاجة الثقافية التي تكشف عنها الوظيفة الثقافية.

إن إبراهيم المقصود في دراستنا هو إبراهيم النص وإبراهيم الفكر وليس إبراهيم التاريخ. والحدود المرسومة في هذا العمل متصلة بكيفية تأسيس المسلمين تصورهم عنه وتجلياته عبر الأزمان ووظائفه الثقافية الظاهرة في المدونات وكيفية تدافع هذه الأخيرة وتداخلها في الثقافة العربية الإسلامية بأشكالها التعبيرية الثقافية المختلفة[29]، وهي ترسم له التصور

---

[29] – نحتاج هنا إلى تقديم مفهوم للثقافة على غرار مفهوم الوظيفة. و الثقافة عندنا هي كل مترابط من معايير و قيم ورموز وتنظيمات اجتماعية أسسها الإنسان مخبرا عن مبدئه ومساره ومعاده وفق قواعد غايتها الانتظام في مجموعة معينة، أي هي نظام من العلامات يختص بوظائف اجتماعية. إن هذا المفهوم بالنسبة إلينا مفهوم جامع ولا ندعي ابتداعه. فقد كان التعريف الشائع للثقافة أنها مجمل المعارف العامة حسب ما أورده جاك لومبار في كتابه مدخل إلى الاثنولوجيا (ترجمه حسن قبيسي، المركز الثقافي العربي 1997، ص 152)، والتصور لا محالة داخل في هذه المعارف، وحسب تايلور هي كل يشتمل على المعارف والمعتقدات (ص ن)، أليس التصور داخلا في باب الاعتقاد، أما مالينوفيسكي فيجعل الأفكار والمعتقدات من مكونات الثقافة (م ن، ص 153). ولمزيد الاطلاع راجع :

الأمثل الذي تعتقد الجماعة المرجعية أنه النهائي وأنه الأقـدر فـي صيغتـه المخصوصة على شد المسلمين إلى ماضيهم[30].

4-تصنيف المدونات[30]

لقد تم النظر أحيانا إلى عملية التصنيف بوصفها شكلية غـير ذات دلالة، مـما أدى في كثير من الدراسات إلى ضرب من التداخل بين أصناف متعـددة من المدونات، فاعتماد التوجه العام لمدونة معينة يجعلها تلحق بأكثر

M.Thompson, R.Ellis, A.Wildavsky : cultural theory, westview press, Boulder, San Francisco, U.S.A, Oxford, U.K, 1990، وقد عرض فيه أصحابه كل النظريات في الثقافة، دوركايم، ماركس، ماكس فيبر، مالينوفسكي، ورادكليف وميرتون...

وراجع مشاكل التعريف في:

Guy.Rocher : Introduction à la sociologie, seuil, Paris 1968, p104.

وراجع:

C.L.Strauss : Anthropologie structurale . Plon. Paris 1974 p 5-14

وانظر أيضا:

J.Beattie : Introduction à l'Anthropologie Sociale, Trad Rintzler- Nenburger. 1972.. Payot, Paris

وانظر:

K.Gouch : Des propositions Nouvelles pour les anthropologues, in Anthropologie et Impérialisme, n° Spec : Les temps modernes 1970-1971.

نشير أيضا إلى دراسة إحصائية لمختلف تعاريف الثقافة هي دراسة :

A.Kroeber and C.kluck Hohn: Culture, A critical review of concepts and definitions .Cambridge . Mass 1952

أما فيما يتعلق بأفضل محاولات فهم الثقافة فهي محاولة أكاديمية موسكو، انظر العمل القيم لـ :

Yu.M Lotman and B.A Uspensky: On the semiotic Mechanism of culture, New literary history, Soviet semiotics and criticism, An Anthologie vol IX , 2 , winter 1978.

[30] – قصدنا بالأشكال التعبيرية الأجناس الأدبية داخل المجالات المعرفية : فالشكل التعبيري قد يكون شعرا داخل مجال المعرفة الدينية أو سردا داخل المعرفة التاريخية أو شعرا وسردا داخل المعرفة الأدبية، وعـادة ما تتخير الثقافة شكلا تعبيريا لوظيفتها الثقافية لأنهما كلما تلازما تلازما مخصوصا أديا الوظيفة في مجتمـع ما بيسر وبطريقة مثلى.

[30] – يعتبر أبو هلال العسكري أن التأليف أعم من التصنيف و ذلك أن التصنيـف صنـف مـن العلـم والصنف مما يتميز من الأجناس بصفة، لهذا يمكننا القول إن الصنف يدخل في باب المجال . انظـر كتـاب الفروق ص 157، 178.

من صنف لأن محتواها المعرفي الموسوم عندنا عادة بالموضوع قد يخضـــع لرغبة الدارس المحددة سلفا في شيء من الاعتساف وقـــد يكـــون ضبطـــه مرتبطا بصعوبة تدفع الدارس إلى المسارعة إلى إلحاقه بهذا الصنـــف أو ذاك دون نظر دقيق في مجاله المعرفي وعلاقته الثاوية في طبقاتـــه بنصـــوص أخرى ينتبه إليها بعد تحليل وتمحيص .

إن كل نص بمثابة مادة طيعة يمكن أن نفصلها كما نريد ونشكل منها بعض الأشكال التي نروم في قالب جامد وهو ما يوجه مدونة ما نحو الثبـات المعرفي والتنميط النسقي[31] إضافة إلى أن كل رصف ميكانيكي للنصـــوص في صنف معين دون ترتيب للمعاني بحسب العلاقات فيما بينـــها وبحســب أنظمتها المعرفية يوقع في مزالق منهجية كثيرة.

لذلك رأينا في هذا المبحث أن ليس أنسب من تحديد أصول الأفكـــار الواردة في المدونات وإحالتها إلى مجالاتها المعرفية الكبرى، تمامـــا علـــى طريقة علماء الأنساب، مما يجعل كل نص ينضد في هـــذا الصنـــف أو ذاك باعتبار منطوقه وبيانه. فلكل نص مجاله المعرفي قد يعزز انتماءه إليه وقـــد يستقل عنه وهو أحيانا بقدر ما ينشئ داخله بعض عناصر الاستقلال المعرفي يظل مرابطا داخل مجاله الأول الذي نهل منه فيسوى ملحقا به مـــا دام لـــم يؤسس له موقعا معرفيا خاصا ولا استقام له محتوى معرفي محدد مكتمل.

ومع إيماننا بأن كل تصنيف يعني سد آفاق استثمارات جديدة لنص ما وإيقاف تحولات معرفية في تاريخ ذلك الصنف لأن التصنيف أصلا يكتســي طابعا تربويا تعليميا أي قد يـــقصـــي تأويلا من التأويلات الممكنة ، ويوجـــه نحو تأويل واحد، فإنه بالنسبة إلينا عمل إجرائي لا مناص منه، فبه وعـــبره

---

[31] – فوكو : الكلمات والأشياء فصل V ص 120 .

يمكن اختبار المروي عن "إبراهيم في الثقافة العربية الإسلامية" على أساس مسلكين معرفيين: ما قد يكون متصلا بين كل الأصناف وممثلا لنوع ثقافي واحد كالعقدي مثلا أو ما قد يكون منفصلا مفردا ومنقطعا ليؤسس غير ذلك النوع.

إننا حين فرغنا من تجميع مادة هذا البحث واستقصائها في مظانها ورصدها رصدا كاملا(*)، ظهر لنا في شأنها أمران خطيران:

-الأول، تشعب هذه المادة وتوزعها وصعوبة حصرها، ومرد ذلك اشتغالنا بكل ما كتب عن إبراهيم في الثقافة العربية الإسلامية. ومع وعينا التام بأن ادعاء الشمولية أمر نسبي، فإننا لا ننفي أن نكون قد أغفلنا الإشارة إلى بعض المدونات لم يتسن لنا التوقف عندها في المكتبات العربية لافتقارنا في العالم العربي إلى مؤلفات الفهارس التي تعد دليلا عا ما على المواضيع

(*) – ما المانع من تحديد المدونات في بداية البحث؟ في العادة نحن أمام نوعين من المواضيع، نوع يشتغل فيه أصحابه بجملة من المدونات يمكن حصرها في عدد محدود، في مثل البحوث الخاصة برؤية أحد المفكرين أو بقضية في عصر معين أو الدراسات الأغراضية. فمن هذا المنطلق تكون المدونة محدودة، لكن موضوع هذه الأطروحة يختلف جوهريا، ذلك أن النظر يخص تصورا بدأ يتشكل تدريجيا من بداية الإسلام إلى اليوم، ويخص كل المجالات المعرفية في الثقافة العربية الإسلامية لا مجالا واحدا فقط، وحينما بدأت تحديد المدونات وجمع النصوص وجدت أنني أبحث فيما يزيد عن ثلاثمائة مصدر، وهي مصادر لأنها أخبرت عن إبراهيم بشكل من الأشكال سواء كانت الأخبار مكتملة أو مجرد نتف خبرية، وعرض هذه المصادر في حد ذاته يعني كتابة أطروحة في المدونات، أي كتابة قائمة بيبليوغرافية تحليلية، غير أنني عمدت إلى مبدإ الانتقاء، فاخترت من المدونات ما رأيت أنه يمكن أن يمثل اتجاها أو يدل على فرقة عقائدية سياسية، وتجنبت التكرار وسعيت إلى بيان كل إضافة في التصور دون غيرها، فكان أن تمكنت من حصر المدونات في حوالي مائة وعشرين مدونة واستغنيت عن تقديمها بالنظر في تصنيفها وفي سماتها العامة وخصائصها وأشرت إلى مشاكلها في بداية كل فصل.يضاف إلى ما ذكرت أن طبيعة الموضوع في حد ذاته لا تستدعي ذلك العرض إذ إن دراسة التصور غير دراسة عقائد جماعة، فدراسة التصور تقتضي النظر في البنية وكيفية تشكلها من خلال النصوص، ولكن دراسة العقائد تقتضي أولا دراسة تجلي العقيدة في كل مدونة لمعرفة تطور دلالتها، في حين أن دراسة البنية ليست مرتبطة بمدونة بل بتطور الثقافة وحاجة العصر إلى التعديل أو الإضافة أو التوقف عن الإضافة في مجمل النصوص في حقبة معينة. وبمعنى آخر لئن كانت دراسة المجموعات السياسية قد ترتبط مثلا بما أنجزه المؤسسون وأتباعهم Fondateurs et disciples في كل عصر مما يستوجب تحديد مدوناتهم، فإن دراسة تصور تتجاوز النظر إليه في خطاب فرقة إلى تحديد صيغته الكلية في الثقافة العربية الإسلامية.وعلى كل فقد أشرت إلى أهمها في بداية كل فصل أو صنف معرفي .

رغم تأصل هذا النوع من المصنفات قديما عند العرب نحـو مـا قـر فـي الفهرست لابن النديم .

ودون هذا نعتقد أن ما قمنا به يتجاوز التجميع أحيانا كثيرة إلى مبـدإ التمثيل بانتخاب مدونات ممثلة دالة على غيرها، ومثل هذه النمذجة تمكننـا من مباشرة الموضوع مباشرة سليمة تمنع التكرار والتضخم، وإن كنا حددنـا لذلك دلالته الخاصة.

-الثـاني، اعتبار هذه المدونات مصادر، فتوظيفها تـم وفق إخبارها عن إبراهيم سواء كانت مصنفات قديمة أو دراسات نقدية حديثة ومعـاصرة، وقد استخرجنا منها مادتها ونظرنا في كيفية تقديمها إبراهيم، حتى في الحـال التي نقدت فيها محمول المدونات السابقة وأقامت لها محمولا معرفيا جديـدا. إن كل ما قيل عنه ليس شاهدا على صحة وجهة نظـر أو صـواب موقـع معرفي مخصوص بل مجال اختبار قد يكون صورة أو تصورا أو عنصـرا أو نتفة خبر أو ملاحظة نقدية، فكل ذلك يقدم ولا شك وجهة نظـر أخـرى بالنسبة إلى الموضوع المدروس.

وقد فضلنا عند تقديم المدونات التي نهتم بها تجاوز بعض المسـالك التقليدية بتحديد ملامحها العامة مبدئيا والكشف عن محمولها في ثنايا البحـث لاحقا فانتهينا إلى ثلاث سمات أساسية تميزها:

-السمة الأولى: الامتداد الـزمني:

لئن بدا عموما أن أغلب المدونات التأسيسية القديمة قد دونـت فـي إطار ما يعرف بعصر التدوين، فإن التدوين شيء ونشوء المحتوى المعرفـي شيء آخر[32]، ولذلك فنحن أمام ثلاثة أزمنة مختلفة تتجاور وتلتقي في مادتنا

[32] - راجع محمد عابد الجابري : تكوين العقل العربي، ص.ص 56-71.

المعرفية، الزمن الأول زمن ما قبل الإسلام، زمن جـاهلي، ترجعنـا إليـه المدونات يتعلق بمرويات الجاهليين وأخبارهم وأيامهم وهو مرجع ومسـتند بالنسبة إلى ما يأتي بعده.

أما الزمن الثانى فهو زمن إسلامي نشأت فيه مدونات كثيرة وشـكلت فيما بينها تواصلا أو انقطاعا أو تراكما معرفيا من عصر إلى آخر، ينتـهى إلى مرحلة عرفت بالحداثة وهي عندنا محددة بـالحرب العالميـة الثانيـة ، لينهض بعدها زمن ثالث هو الزمن المعاصر حيث الدراسات المعاصرة وفق آليات معاصرة أحيانا وتقليدية أخرى. وليس خفيا عنا ما في هـذا الامتـداد الزمني من تطورات وانبثاقات جديدة أو تراكمات وثبات. ومثل هذا يكشـف لنا عن تلبس المرويات بعضها ببعض وتواترها و ترددها أيضا، ولكنه يفيدنا كثيرا فى تتبع "مغامرة إبراهيم المعرفية الكبرى" في الثقافة أو لنقل مغـامرة التصور في التاريخ الثقافي العربي الإسلامي العام.

- *السمة الثانيـة: تنوع المحتوى المعرفي:*

تطالعنا المدونات مؤتلفة ومختلفة معرفيا، وقد اتضح لنا بعد تدقيـق نظر أن لها أصولا معرفية جامعة يمكن أن نردها إليها فمحضنا لها المجـال المعرفي عساه يستوعب ائتلافها واختلافها، وهـو عندنـا محـدد بالجـامع المعرفي العام لجملة من المدونات وعلى أساس ذلك الجامع يمكن تصنيـف مدونات معينة في مجال معرفي مخصوص دون غيره.

ويضم كل مجال محمول المدونات وهو جملة المحتويات المعرفيـة في النصوص الثقافية المكتوبة المخبرة عن إبراهيم من مرويات وأخبـار أو شعر وإشارات جاءت في المدونات المعتمدة، وهذا المحمـول إرث ثقـافى

راسب في الذاكرة الجماعية أو تتجزه في شكل نصـــوص جديـــدة وتحســـن الإشارة في هذا المستوى الأول من الدراسة إلى أنه كان سليل نوعيـــن مـــن الثقافة، ثقافة المشافهة وثقافة الكتابة المعدودة عالمة.

ولئن أعلنا انصرافنا عن النوع الأول القائم اليوم عند المجموعـــات العربية وأساسا في مروياتها التي تتأسس في متخيلها الجماعي لأن ذلك مـــن مهام عالم الاجتماع أو عالم التاريخ الشفوى، فإننا نعي أن المجالات المعرفية التي نختبر إن كان المحيل عليها مكتوبا فهو قد دون بعقل شفوي ولم يتم بين الشفوي والمكتوب انقطاع وإنما تجاور وتلازم يسم هذا المحمـــول بســـمات خاصة[33].

ولقد استوت لنا منها أربعة مجالات معرفية كبرى:

* مجال المعرفة الدينية['33]، أدرجنا فيه إضافة إلى القرآن والحديـــث ومجاميعه نصوصا اتصلت به كالتفسير وكتب العقائد وقصص الأنبياء وقـــد ضمت جميعها مادة لايستهان بها حول إبراهيم على سبيل الكثافة أو التمـــاثل أو التمايز.

* مجال المعرفة التاريخية، يضم كتب السير والأنســـاب والـــتراجم وكتب تاريخ المدن ومصنفات التاريخ العام وكتب الرحلـــة، وهـــي تزخـــر بمعطيات تاريخية حول إبراهيم وظفت حسب المواقع المعرفية لكل مصنـــف وبناء على مقصده في فنه وصناعته .

* مجال المعرفة الفلسفية، على أهمية العبارة فإننـــا لـــم نظفـــر إلا

---

[33] – حول الثقافة الشفوية و المكتوبة تحسن العودة إلى والتر .ج . أونج : الشفاهية و الكتابية . تر حســـن عز الدين عالم المعرفة عدد 182 . 1994.

['33] – لقد قدمنا مجال المعرفة الدينية على غيره من المجالات لأنه تاريخيا أول مجال ظهر فيه الإخبار عن إبراهيم وهو ما يبدو على الأقل من أسبقية النص القرآني الزمنية على المدونات الأخرى، و لكننا لا ننفي أن يكون الإخبار سابقا للحدث القرآني في التراث العربي الشفوي .

بمدونة واحدة تهم الفلسفة العامة أو فلسفة الكون ألفها فيلسوف يهودي عربي هو موسى بن ميمون[34] واللافت للنظر إعراض الفلاسفة العرب المسلمين أمثال الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد عن الاهتمام بالموضوع رغم احتفائهم بمسألة النبوة .وقد أعرضنا عن تحليل ما كتبه ابن ميمون لأننا نقتصر في دراستنا على ما جاء في الثقافة العربية الإسلامية.

* مجال المعرفة الأدبية بمعناها العام وما يتصل بها من موسوعات ومعاجم لغة وقد سجلنا احتفال الشعر بإبراهيم موضوعا فضلا عن بعض نتف الأخبار عند بعض أصحاب أخبار الأدب.

– السمة الثالثة: الاختلاف الأيديولوجي وهو ظاهرة تخترق كل الأصناف وكل المجالات المعرفية فالمخبرون عن إبراهيم قديما ينتمون إلى منظومتين دينيتين مختلفتين وهما في مجال دراستنا المنظومة اليهودية والمنظومة الإسلامية، وغير هذا اختلاف أيديولوجي كبير في المدونات الإسلامية، فهي قديما سنية وشيعية إضافة إلى انفراد المتصوفة ببعض الوحدات المخصوصة المكونة للتصور.

---

[34] – دلالة الحائرين م س . كان ابن ميمون أحد تلاميذ أبي بكر بن الصائغ الأندلسي،وتشير الأخبار عن حياته إلى أنه قد قرأ كتب ابن رشد(مقدمة المحقق،XXIV)،وفي هذه المدونة كان كثير الاعتماد على النص التوراتي ، ويرفد آراءه بما تلقفه عن المسلمين وكان في نقده المتكلمين المسلمين خاصة المعتزلة والأشاعرة ينقد نقد الفيلسوف العارف لانقد اللاهوتي الطاعن،ومع ذلك فهو يدافع عن اليهودية .ويمكن جمع مشاغله الفلسفية في ثلاثة ذكر فيها إبراهيم،الأول في الوحي والنبوة أشار فيه إلى أن الأول حلم أو مرآى، عن طريق ملك أو هو كلام مباشر،(ص 419،430،433،) وليس لله مكان يصعد عليه أو ينزل منه ، وبما أنه =ليس له جسم يقرب أو يدنو به فإن ذلك"اتصال علم ودنو إدراك لا دنو مكان "(ص 73،38،46) ،والنبوة نبوتان واحدة بالدعوة والثانية في معنى الوصية ،وكل من تقدموا موسى كانت تعاليمهم من جهة الوصية مثل إبراهيم ، ولكن نبوة موسى مباينة فهي شريعة لزمت الدعوة إليها (ص 411) "ومثل إبراهيم جمع الناس ودعاهم على جهة التعليم والإرشاد إلى حق قد أدركه "(ص 412) أي أنه لم يدع بالنبوة . أما المشغل الثاني مشغل الأبوة الدينية، فهو الأصل العقائدي عنه جاءت الدعوة إلى محبة الله وخشيته وبذل ابنه في سبيل طاعته(ص422،563،581،703) ،في حين أن المشغل الثالث يهم المعرفة هل هي ما ينشئه الإنسان أم هي من الكتب السماوية ،وإذا كان آرسطو قد رفد آراءه في الغرض بهذيان الصابئة فكيف لايرفد اليهود أقوالهم بأقوال موسى وإبراهيم، وليس خافيا أنه كان بذلك يؤسس حجية التوراة (ص309،318،).

أما حديثا، فنجد صاحب الأيديولوجيا الإسلامية والقومي والماركسي التاريخاني والمحايد ومدعي الموضوعية، وهو ما يفضي حتما إلى الحديث عن مواقع أيديولوجية إضافة إلى المواقع المعرفية. وهي ليست عندنا ظواهر سلبية، بل تبقى دائما محيلة على اختلاف في النظر إلى إبراهيم له دلالاته الزمنية والثقافية والاجتماعية والمعرفية.

إن هذا التنوع والتعدد في المدونات يؤديان بصفة طبيعية إلى العمل وفق محورين جامعين، أما المحور الأول فهو سلسة من التطورات التاريخية والمعرفية والأيديولوجية، ولكل نوع أسبابه من داخل الثقافة أو من خارجها. في حين أن المحور الثاني مواز للأول بجملة من أنواع الثبات، كالثبات المعرفي في المدونات والثبات الأيديولوجي، وله هو الآخر مبرراته.

ومثل هذا يدفعنا إلى تحديد طريقة منهجية مثلى في التعامل مع جملة تلك الأصناف، ولقد توخينا لذلك مبدأ قارا، هو أن أفضل ما يعبر عن النص هو النص ذاته، فاختبرناه كي يتسنى لنا اختيار منهج يوافقه تفكيكا وتركيبا، حتى يفصح لنا عن نتائجه التي تمكننا من الارتقاء إلى النظرية دونما إسقاط.

الباب الأول

صيغ حضور تصور إبراهيم في بنية البداية والبنية الوسيطة

الفصل الأول

صيغة التصور في القرآن / بنية البداية

"قيل لبعض الحكماء: هل من أحد ليس فيه عيب؟

فقال: لا، لأن الذي ليس فيه عيب هو الذي لا يموت"

ابن قتيبة

فضل العرب والتنبيه على علومها، ص36

إن مفهوم البنية لا يخلو هو الآخر من مأزق، فقد ظهر في الأصل في دراسة المجتمعات ثم نقله مالينوفسكي إلى دراسة الثقافة، وعموما لقد انتهى الدارسون إلى أن مقولة الوظيفة لا تفهم إلا في علاقة بمقولة البنية لأن الأولى تضمن استمرارية الثانية(*).

ولئن كانت البنية في المجتمع شبكة من العلاقات قائمة بالفعل وهي مستمرة وليست ظرفية أو عابرة فإنها خاضعة للمعاينة، لكننا لا نتبنى هذا الرأي وإنما نذهب إلى أنها نموذج مجرد لا يخضع للمعاينة وما هو تجريبي، بل يبنى من العلاقات التي يعاينها الباحث، وتماما كما أشار إلى ذلك ليفي ستروس، أي بعد تحليل العلاقة المشتركة وترتيب الأجزاء في كل معين والانتهاء إلى نظام تحكمه قوانين في ثباته أو تحولاته(**).

والبنية تتسم بالكلية، وتتألف من عناصر خاضعة لقوانين نظام، وأحيانا في صيرورة تصور ما قد يبقى الشكل ولكن تتغير المضامين، وهي تتميز بالتنظيم الداخلي وبوجود علاقات بين المكونات.

ولا بد من التنبيه إلى أنه لا يمكن البحث عن حد تاريخي فاصل بين بنية البداية مثلا والبنية الوسيطة والبنية المثلى، فالمشكل يطرح ابستيمولوجيا، إذ كيف يمكن تحديد زمن اكتمال بنية أو بدايتها وهي صيغة نظر مجردة؟ بل هل يمكن حتى داخل المجتمعات التأريخ لبنية؟ قد يتمكن الدارس من ضبط تجلياتها ولكن ليس بإمكانه تحديد المبدإ والمنتهى لأن الأمر مرتبط بثبات البنية وصيرورتها ويطرح مشكلة الآنية والزمنية.

(*) – انظر جاك لومبار : مدخل إلى الإثنولوجيا، الفصل الثامن.

(**) – م ن، ص239

إن كل مجال يمكن أن يمثل نظاما من أنظمة الثقافة، وأن يظهر في وحدة كلية[1]، وهو يؤدي وظيفة متعلقة بالمجموعة، ويبقى أمامنا دائما مقياس هام لتحديد أهمية الأنظمة بالنسبة إلى بعضها البعض، ما هو أساسي وما هو مكمل للأساسي ويستمد وجوده منه. فمجال المعرفة الدينية له وظيفة كبرى هي تأسيس التجربة الأخلاقية العقدية للجماعة وتأكيدها، وتلك الوظيفة تكون حاضرة بشكل معين ضمن بقية المجالات، فهي متكررة متطورة متفرعة في آن واحد، فمثلا لا خلاف في أن الأدب والتاريخ ينهضان بنفس الوظيفة ولكن وظائف أخرى تقوم داخل هذين المجالين بالإضافة إلى الوظيفة الأساسية المذكورة.

1-إبراهيم في القرآن

قد لا نحتاج إلى أدلة لتأكيد أن أول ما دون في الثقافة العربية الإسلامية هو القرآن، ولذلك دواعيه المعروفة التي لا نحتاج إلى التذكير بها هي الأخرى، كما أننا في غنى عن إثبات حجيته في الإخبار عن الأمم السابقة، فهو المصدر الأساسي في كل الفكر العربي الإسلامي[2]، غير أنه رغم قيمته التي لاشك فيها ، يحتاج الباحث إلى إعادة النظر في جملة من المواضيع، كلما أثار حولها كثيرا من المسائل الحافة، منها دون مبالغة:

– وجوده في خضم الحجاج والجدل[2] مع الطائفتين المسيحية

---

(1) – انظر J. Foulquié : Dictionnaire de la langue philosophique . p.p 710-711 .

(2) –إن أهمية النص القرآني في الثقافة العربية الإسلامية جعلت العديد من الدارسين يعتبر الحضارة العربية حضارة نص، وفي ذلك خطأ، فالنص الشعري له نفس الأثر، وأحيانا يكون ذلك أقوى، فالقول بأنها حضارة نص شعري يكافىء القول الأول حجية. انظر مثلا مسلمة حضارة النص عند نصر حامد أبو زيد في مفهوم النص، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1990، ص 9 .

(2) – راجع الفرق بين الحجاج والجدل في أطروحة عبد الله صولة : الحجاج في القرآن، وقد رأى أن كل جدل حجاج وليس كل حجاج جدلا.

واليهودية، مما أفرز موقفين في التاريخ العربي الإسلامي، الموقف التمجيدي المدافع عما ورد في القرآن عقيدة وثقافة وحضارة، والموقف الطاعن في موثوقيته الصادر عن غير أهله. وهذان الموقفان يجدان موقع القدم في النص، فهو نص جدالي توفر على عقائد العرب وغيرهم من أهل التوحيد، وأخبر عن أساطيرهم ونحلهم وعوائدهم[3]. وقد عمد إلى التخفية والإبراز، بالسكوت عن أشياء وإظهار أخرى، ورد بعض العقائد وأقام أخرى مرة بالقطع وأخرى بعقد الاستمرارية والتوظيف. وذلك ما جعله مجمعا للأخبار عن اليهودية والنصرانية والوثنية.

ولا يخفى ما في ذلك من انتقاء وإقصاء[4]. والمشكل القائم أمامنا في هذه الدراسة هو مرجعية هذا النص ذاته في الإخبار من التوراة والأناجيل، مما أكسبه وجوها من التعالق مع تلك النصوص. فما هي حدود التوظيف؟ وحدود السكوت وحدود الإقصاء؟ ولم لا نسأل عن حدود التناص بين القرآن والنصوص الدينية التوحيدية السابقة؟

– مدى حجية هذا النص ودلالته في ثقافته وحضارته، في ضوء ما نعلمه من أمر المصحف الإمام في أدبيات الشيعة الإمامية، وقد وسمه الكليني (ت 329 هـ) بمصحف فاطمة وأشار إلى مفارقته لقرآننا،أو خبر الصحيفة الجامعة أو الجفر وقد قيل إنه يضم كل الكتب المنزلة بما في ذلك صحف إبراهيم[*]. وما تجدر الإشارة إليه هو وجود مشاكل في الفهم والتأويل تأتت عن نظام النص والخبر عن السنة في المصحف، وعلى أي حال يجب إدراك

---

[3] –عن الجدل راجع : عبد المجيد الشرفي : الفكر الإسلامي في الرد على النصارى، ص.ص 114 –115 . وعن النص راجع منصف بن عبد الجليل : المنهج الأنتربولوجي في دراسة مصادر الفكر الإسلامي الأولى : الفكر العربي المعاصر، جويلية 1989.

[4] –منصف بن عبد الجليل : المنهج الأنتروبولوجي، ص 35.

[*] –انظر الكافي،ج1،ص345،347.

الفرق بين المصحف الإمام وقرآن المسلمين" فلئن أظهر عثمان بن عفان شيئا من الحسم بأن أسس "المصحف الجامع"، فإنه لم يمنع بمقتضى ما بقي من سائر المصاحف الأخرى، وما ألجأت إليه عقائد الأمم المفتوحة و ثقافاتها" حصول الاختلاف[5].

ومهما حاولنا القطع بغياب نص قرآني مواز، وقللنا من شأن أهميته، فإننا لا نزعم نفي تضاؤل حجية النص في الإخبار، كما لا ننفي وجود مجاميع حديث موازية لحقت القول الأول .

– منطوق النص وانتقاله من المعنى الواحد إلى التعدد في التأويل، رغم وجود مصدر واحد لا مصادر مختلفة متمايزة، وهو أمر حدا بنا إلى التوقف عند عبارة النص أولا قبل الانتقال إلى سيرورتها في النصوص اللاّحقة. فهل تمكننا عبارة درجت اليوم في الدراسات المعاصرة من كونه نصا مشروعا من فهم خصوصية إخباره؟ وهل يمكننا موضوع قصص الأنبياء في نموذج إبراهيم من وصله بنصوص الثقافة الأخرى؟

– غموض هذا النص، وهي خاصية لها دلالة ثقافية، فكل معتقد في بدايات تأسيسه نصه المعرفي الأصل لا يطرح على نفسه ضرورة الإيفاء بالمهمة التفسيرية، لأن الأولى عنده هو تحقيق الاعتقاد عبر التسليم بمجمل

---

[5] – راجع : الكليني: أصول الكاف، ج 1، ص 346 ؛ السجستاني : كتاب المصاحف ؛ ابن الجوزي : كتاب المنتظم، ج 7، ص.ص 237–238، و قد ذكر فيه أمر المصحف الرسمي و ما كان من أمر أبي بكر العطار (ت 354 هـ) وجلده ، لما علم الناس قراءات مختلفة عن قراءات المصحف الرسمي، و منع تداول مصحف علي و ابن مسعود، و إقامة أبي حامد الإسفرائيني البرهان على أن مصحف ابن مسعود تحريف للوحي؛ وراجع أيضا ابن كثير : البداية و النهاية، ج 11، ص.ص 338 – 339.
وراجع كذلك Henri Laoust : Pluralismes dans l'Islam ، ص.ص 231–232 ؛ وانظر الشاهد المذكور من قول منصف بن عبد الجليل، أطروحة دكتوراه دولة (مخطوطة) : الفرقة الهامشية في الإسلام، كلية الآداب منوبة، ماي 1997 ج 1 ص 180 وص.ص 285–315 .وانظر أيضا مقاله السابق : المنهج الأنتروبولوجي، ص 35 .

القول دون فهم كيفية وقوع الأحداث، ودون الإجابة عن مكامن الغموض[6].

إن القرآن قد خلف من خلال خطابه ذي البنية الأسطورية رؤية دينية عن العالم والمصير البشري، وقد تحكمت هذه الرؤية في المجتمعات والبيئات التي انتشر فيها الإسلام[7]، و قد كانت تجميعية غامضة، تؤسسها حكايات تدشينية، تحول المسار التاريخي للجماعة الإسلامية إلى قيم أولية أصلية وإلى نماذج عليا للسلوك والفكر. ثم يتحول كل ذلك فيما بعد إلى لحظة تأسيسية عظمى لقدر جماعي[8]. ولما كان القرآن نصا غير تفسيري فمن المنطقي أن تستعصي الأماكن والأحداث والتواريخ المؤسسة للتصورات الموجودة فيه على كل تحديد.

أ - مستوى الإحصاء

ورد ذكر إبراهيم في القرآن ضمن 25 سورة من مجموع 114 سورة وهي موزعة على 17 سورة مكية: الأعلى - النجم - ص- مريم - الشعراء - هود - يوسف - الحجر- الأنعام - الصافات - الشورى - الزخرف - الذاريات - النحل - إبراهيم - الأنبياء - العنكبوت.

وثماني سور مدنية: البقرة - آل عمران - الأحزاب - الممتحنة - النساء - الحج - الحديد والتوبة[8']. وبصرف النظر عن درجات الإخبار وكيفياته فإن الآيات المتعلقة بإبراهيم إخبارا في السيرة أو ذكرا عرضيا لا تتجاوز حوالي

---

[6] - هذا ما سيولد فيما بعد بقية النصوص كنصوص الحديث والتفاسير و القصص.
راجع: Joseph Chelhod : Les Structures du sacré chez les Arabes, p.p 70-80

[7] - محمد أركون : الإسلام الأخلاق والسياسة، ص 172.

[8] - انظر محمد أركون : أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ص.ص 44-48.

[8'] -رتبناها في هذا المحور حسب النزول، راجع تاريخ اليعقوبي، ط- بريما - بريل، 1969، ج2، ص 32.

190 آية من جملة 6236 آية يحتوي عليها القرآن، وذاك يمثل حوالي3% من مجموعه[9].

ومن خلال هذا الإحصاء يمكن عرض مسألتين للنظر، مسألة المكي والمدني ومدى الإفادة منها في موضوع هذا البحث، ومسألة النسبة المائوية المخبرة ودلالتها عن حضور إبراهيم في النص القرآني .

أما عن الأولى، فإن حوالي 140 آية في 17 سورة نزلت بمكة، أي¾ الآيات المخبرة عن إبراهيم، ورغم أن هذه النسبة تدفع إلى الانتهاء إلى نتيجة منطقية هي احتفاء الآيات المكية بإبراهيم لأسباب نفسية أساسا، منها على الأقل شد أزر الرسول في تلك المرحلة بإحالته على سيرة سابقة، فليس بالإمكان الاطمئنان معرفيا إلى مسلمة المدني والمكي المعتمدة مقياسا في ترتيب القرآن بمثل هذه السهولة.

إن القدامى توقفوا عند هذه المسألة لأغراض فقهية، منها التمييز بين الناسخ والمنسوخ، وإقامة حدود بين العام والمقيد، وانتهوا إلى أن المكي ما نزل بمكة، ولو بعد الهجرة، والمدني ما نزل بالمدينة [10] . واتفقوا كما اختلفوا حول معايير ضبطه فكانت مرة مكانية وأخرى أسلوبية، وأحيانا ربطوا الأمر بالمخاطبين المتلقين فعدوا المكي خطابا لأهل مكة، والمدني خطابا لأهل المدينة[11]. غير أن مثل هذه المعايير لم تكتسب الدقة الكافية،

---

[9] –لاحظ أن اهتمامنا بإبراهيم في القرآن تم بالنظر فيما يهم سيرته ونبوته وعائلته، وقد أعرضنا عن الاهتمام بسيرة إسماعيل وإسحاق ولوط إلا ما ارتبط من ذلك بسيرته ارتباطا وثيقا. وإن المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم لمحمد فؤاد عبد الباقي وإن مكننا من العودة إلى إبراهيم في القرآن، فهو غير كاف لأنه أهمل الآيات المخبرة عن إبراهيم بضمير الغائب وتلك التى اتصلت بآية سابقة ورد فيها ذكره علما.

[10] – االسيوطي : الاتقان في علوم القرآن، ج 1، ص 9 .

[11] – انظر الزركشي : البرهان في علوم القرآن،ج 1،ص 188، وراجع أيضا السيوطي، م س، ج1، ص17 .

والصرامة العلمية لتعتمد، فقد كانت سمة يشترك فيها مكي القرآن ومدنيـــه، وقد كان القدامى واعين بهذا التردد في الحسم ولم ينتهوا منه إلى نتيجة.

وقد حاول باحث معاصر اعتماد معيار جديد ليمـــيز المكـــي عـــن المدني[12]، فاعتبر المكي ما كانت له سمات الإنـــذار والمدنـــي مـــا خـــص الرسالة، ورغم أهمية ما أقره، فهو لم يسع إلى تعميقه بتخير الحجج النصيـــة المثبتة لذلك. والحق أن السبب في رأينا يعود إلى غياب السند النصي أصلا، فالإنذار جزء من الرسالة، وهو معبر إلى التشريع['12].

هل نغفل إذن مسألة المكي والمدني والحال على ما هي عليها مـــن تردد؟

إن القول بمكي القرآن ومدنيه لا يفيدنا معرفيا في دراستنا، فحتـــى إن قلنا بغلبة السمة التأثيرية الاعتبارية في المكي، وذاك ما قد يفسر كثرة الآيات المكية في الغرض، وأشرنا إلى غلبة التشريع والأدلجة في المدني وهو مـــا يبرر تضاؤل الاهتمام بإبراهيم، فإن ذلك لا يمكننا من الحسم في المسألة، إلا إذا ما اعتمدنا مقاييس نصية تخرج بنا عن ثنائية المكي والمدني .

إن القرآن قام على نوعيـــن مـــن النصـــوص، نصـــوص الإخبـــار ونصوص التشريع، ولكل نوع جملة من الغايات الحافة بوظائفه، وبقدر مـــا كان النوع الأول يخبرنا عن الأمم الماضية وسير أنبيائها وأحوالـــهم لرفـــد الرسول محمد ودعمه اعتبارا وأسوة، ويؤسس المبدأ والمعاد في قصص كان النوع الثاني يؤسس تشريعا ينظم حياة الفرد في أمر حاضره ومعاده. وليـــس خفيا بعد، أن مجال اهتمامنا منحصر في نصوص الإخبار دون غيرها.

---

(12) – نصر حامد أبوزيد : مفهوم النص، ص 75 .

('12) –يبدو أن محاولة بلاشير كانت أكثر إقناعا في هذا المنحى، راجع مقدمة كتابه :
Traduction du Coran , La rose, Paris, 1980, p 11.

أما المسألة الثانية، فبيانها كم الآي المخبر عن إبراهيم، فكل ما ألمع إلى سيرته وظروف نبوته وصراعه مع المشركين لا يتجاوز نسبة 3% من آيات القرآن، ومثل هذه النسبة قد تشي بأن الإخبار عنه كان غرضا هامشيا، ولكن هذا سرعان ما ينتفي إذا ما قارناه بالآي المخبر عن بقية الأنبياء. فبصرف النظر عن محمد، فإن حضور إبراهيم في القرآن لا يفوقه إلا حضور موسى ولكنه أكثر حضورا من عيسى ويوسف وغيرهما، ولذلك فإن نظرة القرآن إليه نظرة خاصة. وتبقى هناك ظاهرة تخترق هذه الآيات، وهي ظاهرة التماثل بينها وتكررها من موضع إلى آخر داخل نفس السورة أو بين سور متعددة وفي سياقات إخبارية مختلفة .

ولئن ظهر إجمالا أن حضور إبراهيم مرتبط بالرسول محمد، فإن ذلك قد أخذ ثلاثة مستويات:

- مستوى الإخبار الممحض للرسول.
- مستوى الإخبار المقصود لذات إبراهيم ظاهريا.
- مستوى الإخبار المقترن ببقية الأنبياء.

وهذه المستويات مفيدة في تبين التوجهات العامة في الإخبار النصي، وهي تبدو وفق ثلاثة أنظمة :

- النظام الأول، من الله إلى جبريل إلى الرسول إخبارا عن إبراهيم، وهو يكتسب حجيته من استناد الإخبار فيه إلى الله.

-النظام الثاني، من الرسول إلى إبراهيم، واعتباره على هذا النحو يرجع الإسناد إلى الرسول، فإذا الإخبار من زاوية مخصوصة يتحدد في مستوى علاقة محمد بإبراهيم، وعلى اعتبار سلسلة السلف والخلف بمعنى الأول في افتتاح رسالة الإسلام والآخر في اختتامها.

- النظام الثالث، يخص علاقة إبراهيم بالأنبياء وعلاقته بالمسلمين،

وهي علاقة بعدية نتجت عن ذكره في القرآن، وعلاقته بالمشركين في زمانه.

ومثل ذلك يكشف عن جملة الأطراف الذين تتحدد سيرة إبراهيم في ضوء وجودهم، وهم خمسة أطراف في النهاية، الله والرسول والمشركون والأنبياء والمسلمون. وهذه الأطراف متفاوتة الحضور والأهمية بالنسبة إلى سيرته كما يكشف لنا ذلك القرآن، وعلى هذا الأساس نحتاج إلى تنضيد معين للآيات، يساهم في فصل ما يخبر عن سيرة إبراهيم عما يذكره فقط دون اتصال بالسيرة، وهو غير دال عند تجميع معالم النظرة إليه، رغم دلالته لاحقا خاصة في نصوص المسلمين المخبرة عن هيئته وفضائله.

ب - مستوى السيرة[13]

إن ما نستخلصه استنادا إلى ما سبق أن هناك جملة من المسارات يظهر فيها إبراهيم في النصوص، يمكن اختزالها نهاية في نوعين، ما كان داخل السيرة المخصوصة المفترضة تاريخية واقعية. وما كان خارجها من نصوص لا تقدم المعلومة أو الخبر حول سيرته، وإنما هي لبوسة خطاب له غايات أخرى.

ب-1- خارج السيرة

إن نصوص الآيات المدرجة في هذا العنصر يمكن وصلها مباشرة بعلاقة الرسول بإبراهيم وأحيانا بالأنبياء عموما كي تنهض بوظيفة مزدوجة

[13] – لقد استعملنا مصطلح السيرة باعتباره المصطلح الذي أسست عليه الذهنية الثقافية العربية الإسلامية نظرتها إلى إبراهيم و تصورها عنه، وهي عنصر من العناصر المكونة لتاريخ الجماعة الإسلامية المؤتلفة المختلفة. و من المهم أن نذكر أن كل حدث في سيرة إبراهيم الذاتية التي رسمها له المسلمون تتجاوز دلالتها المرجعية ودلالتها على الفرد لتندرج في حيز الدلالة المشتركة ، فزواج إبراهيم أو وفاته أو ارتحاله في المكان ما هي بالعناصر المفردة الدالة عليه بل مجاميع تعني وحدة تاريخ الجماعة. وليس الحدث عينيا في زمانه و إنما هو ممتد يلقي بظلاله على ما بعده باعتباره يخص كل سلالة إبراهيم.

هي الاعتبار وعقد سلسلة الاستمرار، فبعض هذه الآيات مختصة بالإحالة على سابق الأزمان، ولكنها أزمنة لا تذكر في سياقها إلا وهي مقترنة بالحدث الطارئ مع الحدث القرآني، وهو نبوة محمد في البقرة 2 " تلك أمة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا تسألون عما كانوا يعملون " (134)[14] " قل بل ملة إبراهيم حنيفا وما كان من المشركين " (135) " ... قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب ..." (136)[15].

وكذلك في آل عمران 33/3 " إن الله اصطفى آدم ونوحا وآل إبراهيم وآل عمران على العالمين "، وفي النساء 163/4 " إنا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح والنبيين من بعده وأوحينا إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب ... "، وفي يوسف 6/12 " وكذلك يجتبيك ربك ويعلمك من تأويل الأحاديث ويتم نعمته عليك وعلى آل يعقوب كما أتمها على أبويك من قبل إبراهيم وإسحاق ..."[16]، وفي النحل 123/16 " وأوحينا إليك أن اتبع ملة إبراهيم حنيفا وما كان من المشركين".

وقد ترد بعض صفات إبراهيم في آيات مخصوصة رغم ارتباطها بسياق الإخبار عن الرسول محمد في مثل آيات من سورة النحل "إن إبراهيم كان أمة قانتا لله حنيفا ولم يك من المشركين (120) شاكرا لأنعمه اجتباه وهداه إلى صراط مستقيم(121) وآتيناه في الدنيا حسنة وإنه في الآخرة لمن الصالحين" (122)، وفي النساء 125/4 "ومن أحسن دينا ممن أسلم وجهه لله وهو محسن واتبع ملة إبراهيم حنيفا[17]".

---

[14] – الآية 134 هي نفسها الآية 140 من البقرة 2، وانظر أيضا البقرة 133.

[15] – الآية 136 من البقرة هي نفسها آل عمران 3 / 84 ولكن تغير فعل القول من المخاطب الجمع إلى المخاطب المفرد " قل" .

[16] – الخطاب موجه إلى يوسف، انظر أيضا يوسف 38/12 .

[17] – انظر أيضا، مريم 58/19 وص 45/38 . والأحزاب 7/33 والحج 78/43 وآل عمران 67/3.

وقد يأتي الإخبار عنه في إطار ما وسمناه بالنظام الثالث مع المشرك كما في التوبة 70/9 " ألم يأتهم نبأ الذين من قبلهم قوم نـــوح وعـــاد وقـــوم إبراهيم وأصحاب مدين "، وفي الحج 22 " وإن يكذبوك فقد كذبت قبلهم قـــوم نوح وعاد وثمود (42) وقوم إبراهيم وقوم لوط (43)".

وإجمالا فإن المحور العام الذي تتأسس به آيات خارج الســيرة هـــو بيان علاقة الرسول محمد الماثل بالنبي إبراهيم الغـــابر وهـــو مـــا تحـــدده بوضوح أكثر آل عمران 68/3 "إن أولى الناس بإبراهيم للذين اتبعوه وهـــذا النبي والذين آمنوا "، والحديد 26/57 "ولقد أرسلنا نوحا وإبراهيم وجعلنا فـــي ذريتهما النبوة والكتاب"[18]، والممتحنة 4/60 "كانت لكم أســـوة حســـنة فـــي إبراهيم والذين معه"، والأعلى 19/87 "إن هذا لفي الصحف الأولى صحـــف إبراهيم وموسى".

ب- 2 – داخل السيرة :

إن ما أدرجناه في هذا العنصر من آي موصول بالمســـار العقـــدي لإبراهيم من جهة وبمساره الأسري والجغرافي من جهة أخرى، ورغـــم أن الثاني ذو طبيعة عقدية لا تخرج عن الأول فقد فصلنا فصلـــه إلـــى حـــدود معلومة لأنه يمثل في النصوص اللاحقة للقرآن المجال الأكثر قبـــولا لكـــل جديد غريب عن نص القرآن، كما أنه كان بالنسبة إلى القدامـــى المحـــور المنفتح على الإضافة والتزيد دونما حرج يذكر. ومن شأن تمييزه فـــي هـــذا المستوى عن المسار العقدي أن يكشف لنا مدى تضخم النصـــوص وتكثفـــها حوله مقارنة بما جاء في القرآن. والملاحظة نفســـها تـــهم كذلـــك المســـار

[18] – انظر آل عمران 95/3 و النجم 57/53.

الجغرافي الذي يتصل بالمسار العقدي، في مثل تأسيس البيــــت، وبالمســـار الأسري في مستوى مشاركة إسماعيل في البناء.

ب-2-1- الأس الأول[18]: المسار العقدي

تحيل نصوص الآيات المتصلة بهذا العنصر إلى خمسة عناصر كأنها مراحل الجامع بينها وحدة الموضوع والغرض، ويبدو أنها تنتظم فيما بينــها في شكل تعاقب تاريخي - وهو عموما ما لا يمكن الجزم به - وفي شــــكل تراتب منطقي يخضع لطبيعة العقائد عامة، راعينا فيه زمن الأحــــداث فـــي السيرة.

أما العنصر الأول فهو الاصطفاء والتكليف[19]، وقد عينت ذلك آيـــات متعددة، منها البقرة 124/2 " إذ ابتلى إبراهيم ربه بكلمات فأتمهن قال إنــــي جاعلك للناس إماما قال ومن ذريتي ..."، والبقرة 132 " إذ قال له ربه أســلم قال أسلمت لرب العالمين "[20]، وجاء ذلك في النســـاء 125/4 " و اتخــذ الله إبراهيم خليلا .."، وفي الأنبياء 51/21 " ولقد أتينا إبراهيم رشده من قبل وكنا به عالمين".

أما الثاني فهو عنصر التصديق وقد طلب إبراهيم من ربه شيئا من الإثبـــات العقلي أو غيره من الأدلة، وذلك ما بدا في آية واحدة هي الآيـــة 260 مـــن البقرة 2 "وإذ قال إبراهيم ربي أرني كيف تحيي الموتى قال أو لم تؤمن قـــال بلى ولكن ليطمئن قلبي قال فخذ أربعة من الطير فصرهن إليك ثم اجعل على

---

(18) - الأس لا يكون إلا أصلا، وقد اعتمدنا هذا المصطلح لتجنب ثنائية الأصل و الفرع. انظر حـول الأس العسكري : كتاب الفروق، ص 177.

(19)- هناك بعض الآيات وظفناها في خارج السيرة رغم إمكان توظيفها داخل السيرة وقــد حاولنـا هنـا توظيف الأهم والأبلغ في الدلالة .

(20) -الآية 132 تختص بتسلسل النبوة في الأعقاب وكذلك النساء 54/4 والعنكبوت 27/29 .

كل جبل منهن جزءا ثم ادعهن يأتينك سعيا واعلم أن الله عزيز حكيم" .

في حين أن العنصر الثالث هو ذلك المتعلق بالدعوة، وفيه يدخل أهله، باعتبارهم الطرف الثالث، في العلاقة العقدية التي كانت مرتسمة بين إبراهيم وربه، ورغم غياب الأدلة المثبتة لترتيبها في هذا المستوى فن منطق العقائد مبين عن استوائه بعد العنصر الثاني. و تتلازم في هذا العنصر الدعوة والمحاجة تلازما مخصوصا. تخبرنا عن هذا العنصر آيات كثيرة منها ما رتب في سورة الأنعام 6 "وإذ قال إبراهيم لأبيه آزر أتتخذ أصناما آلهة إني أراك وقومك في ضلال مبين (74) وكذلك نري إبراهيم ملكوت السموات والأرض ليكون من الموقنين (75) فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربي فلما أفل قال لا أحب الآفلين (76) فلما رأى القمر بازغا قال هذا ربي فلما أفل قال لئن لم يهدني ربي لأكونن من القوم الضالين (77) فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي هذا أكبر فلما أفلت قال يا قوم إني بريء مما تشركون (78) إنني وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض حنيفا وما أنا من المشركين (79) وحاجه قومه قال أتحاجوني في الله وقد هداني ولا أخاف ما تشركون به إلا أن يشاء ربي شيئا وسع ربي كل شيء علما أفلا تتذكرون (80) وكيف أخاف ما أشركتم ولا تخافون أنكم أشركتم بالله ما لم ينزل به عليكم سلطانا ... (81) وتلك حجتنا أتيناها إبراهيم على قومه ... (82)"[21].

ومنها ما ورد بالصافات 37 " وإن من شيعته لإبراهيم (83) إذ جاء ربه بقلب سليم (84) إذ قال لأبيه وقومه ماذا تعبدون (85) أإفكا دون الله تريدون (86) فماظنكم برب العالمين (87) فنظر نظرة في النجوم (88) فقال

[21] – انظر أيضا الزخرف 26/43 –27 –28 وهي آيات تحيلنا إلى نفس المسألة بشكل موجز دون إضافة مع العلم أن بعض هذه الآيات يمكن أن يدرج في مرحلة التصديق .

إني سقيم (89) فتولوا عنه مدبرين فراغ إلى آلهتهم فقال ألا تأكلون (91) ما لكم لا تنطقون (92) فراغ عليهم ضربا باليمين (93) فأقبلوا عليه يزفون (94) قال أتعبدون ما تنحتون (95) والله خلقكم وما تعلمون (96) ..".

ويرد مثل هذا في الشعراء 26 " واتل عليهم نبأ إبراهيم (69) إذ قال لأبيه وقومه ما تعبدون (70) قالوا نعبد أصناما فنظل لها عاكفين (71) قال هل يسمعونكم إذ تدعون (72) أو ينفعونكم أو يضرون (73) قالوا بل وجدنا آباءنا كذلك يفعلون (74) قال أفرأيتم ما كنتم تعبدون (75) وأنتم وآباؤكم الأقدمون (76) فإنهم عدو لي إلا رب العالمين (77) الذي خلقني فهو يهديني... (78)"[22].

ونجد ما يشبه ذلك في آيات من العنكبوت 29 "وإبراهيم إذ قال لقومه اعبدوا الله واتقوه ذلك خير لكم إن كنتم تعلمون (16) إنما تعبدون من دون الله أوثانا وتخلقون إفكا، إن الذين تعبدون من دون الله لا يملكون لكم رزقا فابتغوا عند الله الرزق ... 17) وقال إنما اتخذتم من دون الله أوثانا مودة بينكم في الحياة الدنيا ثم يوم القيامة يكفر بعضكم ببعض ويلعن بعضكم بعضا ومأواكم النار وما لكم من ناصرين (25) فأمن له لوط... (26) ".

ومثل هذا يظهر كذلك في بعض الآيات من مريم 19 "إذ قال لأبيه يا أبت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولايغني عنك شيئا (42) يا أبت إني قد جاءني من العلم ما لم يأتك فاتبعني أهدك صراطا سويا (43) يا أبت لا تعبد الشيطان إن الشيطان كان للرحمان عصيا (44) يا أبت إنني أخاف أن يمسك عذاب من الرحمان فتكون للشيطان وليا (45) قال أراغب أنت عن آلهتي يا إبراهيم لئن لم تنته لأرجمنك واهجرني مليا (46)".

---

[22] - الآيات 79 -80- 81 -82 لها نفس نسق الآية 78 .

وكذا تخبر آيات سورة الأنبياء 21 " إذ قال لأبيه وقومه مـــا هـــذه التماثيل التي أنتم لها عاكفون (52) قالوا وجدنا لها آباءنا عابدين (53) قـــال لقد كنتم وآباؤكم في ضلال مبين (54) قالوا أجئتنا بالحق أم أنت من اللاعبين (55) قال بل ربكم رب السماوات والأرض الذي فطرهن وأنا على ذلكم من الشاهدين (56) وتالله لأكيدن أصنامكم بعد أن تولوا مدبريـــن (57) فجعلـــهم جذاذا إلا كبيرا لهم لعلهم إليه يرجعون (58) قالوا من فعل هذا بآلهتنا إنه لمن الظالمين (59) قالوا سمعنا فتى يذكرهم يقال له إبراهيم (60) قالوا فأتوا بـــه على أعين الناس لعلهم يشهدون (61) قالوا أأنت فعلت هذا بآلهتنا يا إبراهيـــم (62) قال بل فعله كبيرهم هذا فاسألوهم إن كانوا ينطقون (63) فرجعوا إلـــى أنفسهم فقالوا إنكم أنتم الظالمون (64) ثم نكسوا على رؤوسهم لقد علمت مـــا هؤلاء ينطقون (65) قال أفتعبدون من دون الله مالا ينفعكم شيئا ولا يضركـــم (66) أف لكم ولما تعبدون من دون الله أفلا تعقلون (67)" .

وتثبت لنا آية أخرى محاجة إبراهيم لغير قومه في البقرة 2/ 258 "ألم تر إلى الذي حاج إبراهيم في ربه أن أتاه الله الملك إذ قال إبراهيم ربي الـذي يحيي ويميت قال أنا أحيي وأميت قال إبراهيم فإن الله يأتي بالشـــمس مـــن المشرق فأت بها من المغرب فبهت الذي كفر والله لا يهدي القوم الظالمين".

أما العنصر الرابع فهو المحنة والخلاص، يأتي في منتـــهى الجـــدل القائم بينه وبين قومه ، وقد ورد أمر ذلك في العنكبوت 24/29 " فمـــا كـــان جواب قومه إلا أن قالوا اقتلوه أو حرقوه فأنجاه الله من النار. إن فـــي ذلـــك لآيات لقوم يؤمنون ..." .وفي الأنبياء 21 " قالوا حرقوه وانصروا آلهتكم إن كنتم فاعلين (68) قلنا يا نار كوني بردا وسلاما على إبراهيـــم (69) وأرادوا به كيدا فجعلناهم الأخسرين (70) ونجيناه ولوطا إلى الأرض التي باركنا فيها

للعالمين (71). " وفي الصافات 37 " قالوا ابنوا له بنيانا فألقوه فـــي الجحيـــم (57) فأرادوا به كيدا فجعلناهم الأسفلين (58)."

ويخص العنصر الخامس استواء العقيدة وهـــو عـــادة مـــا يقـــترن بالإنجاز الديني بعد وجود الأنصار والأتباع، وقد بان ذلك في آيات منها مـــا جاء في هود 11 " ... ولقد جاءت رسلنا إبراهيم بالبشرى قالوا سلاما قـــال سلام فما لبث أن جاء بعجل حنيذ (69) فلما رأى أيديهم لا تصل إليه نكرهـــم وأوجس منهم خيفة قالوا لا تخف إنا أرسلنا إلى قوم لوط (70) " [23] .ومنـــها ما ورد في الحجر 15 ، التي تقدم صياغة أخرى لنفـــس الحـــدث الســـابق " ونبئهم عن ضيف إبراهيم (51) إذ دخلوا عليه قالوا سلاما قـــال إنـــا منكـــم وجلون (52) ... قال فما خطبكم أيها المرسلون (57) قالوا إنا أرسلنا إلى قوم مجرمين(58)"[24]. وكذلك شأن الذاريات 51 " فراغ إلى أهله فجـــاء بعجـــل سمين (26) فقربه إليهم قال ألا تأكلون (27) فأوجس منهم خيفة (28)"[25].

ب-2-2- الأس الثاني: المسار الأسري

إن هذا المسار لا يخرج كثيرا عن حدود المسار العقـــدي، إذ منـــه بعض الأحداث المحيلة إلى علاقته بأبيه وأخرى مرتبطة بالمعجزات،والمحدد الأساسي في الاعتبار هنا هو التوسع التدريجي للعلاقات، وإننا إذ فصلناه عن الأول، فقد كنا نفكر في النصوص الأخرى المؤسسة على هامش القرآن لأنها تستثمر الآيات الواردة في هذا الباب أيما استثمار.

تبدو علاقة إبراهيم بأبيه في لحظات الاستغفار له التي نصت عليـــها

---

[23] - انظر أيضا هود 74/11 -75 - 76.

[24] - انظر أيضا العنكبوت 31/29 -32 .

[25] - الآيات 24 - 25 من الذاريات تماثل الآية 51 من الحجر .

أكثر من آية، فقد ورد ذلك في الشعراء 86/26" واغفر لأبي إنه كان من الضالين"[26]، وفي التوبة 9/ 114 "وما كان استغفار إبراهيم لأبيه إلا عن موعدة وعدها إياه فلما تبين له أنه عدو لله تبرأ منه إن إبراهيم لأواه حليم"، وفي مريم 47/19 " قال سلام عليك سأستغفر لك ربي إنه كان بي حفيا"، وفي الممتحنة 4/60 "... إلا قول إبراهيم لأبيه لأستغفرن لك".

أما ما تعلق بأزواجه وأبنائه فنقف في النص عند مسألة البشرى بإسحاق في هود 11 " فضحكت فبشرناها بإسحاق ومن وراء إسحاق يعقوب (71) قالت يا ويلتي أألد وأنا عجوز وهذا بعلي شيخا إن هذا لشيء عجيب (72) قالوا أتعجبين من أمر الله ... (73) "، وفي إبراهيم 39/14 "الحمد لله الذي وهب لي على الكبر إسماعيل وإسحاق وإن ربي لسميع الدعاء"، وفي الحجر 15 " ... قالوا لا توجل إنا بشرناك بغلام عليم (53) قال أبشرتموني على أن مسني الكبر فبم تبشرون (54) قالوا بشرناك بالحق فلا تكن من القانطين (55)"[27]، وفي الذاريات "... وبشروه بغلام عليم (28) فأقبلت امرأته في صرة فصكت وجهها وقالت عجوز عقيم (29) قالوا كذلك قال ربك إنه هو الحليم العليم (30) ".

كما نقف عند تلازم بين هبة الأبناء وتواصل النبوة في الأعقاب وذلك في الأنعام 6 "ووهبنا له إسحاق ويعقوب كلا هدينا ... (83) ... وإسماعيل واليسع وموسى (86)..."، وفي مريم 49/19 "فلما اعتزلهم وما يعبدون من دون الله وهبنا له إسحاق ويعقوب وكلا جعلنا نبيا". وفي الأنبياء 72/21 "ووهبنا له إسحاق ويعقوب وكلا جعلنا صالحين"، وفي الصافات 112/37 "وبشرناه بإسحاق نبيا من الصالحين".

---

(26) - أما الآيات 83 - 84 - 85 - 87 فهي دعاء .

(27) - الآية 56 دعاء .

أما أهم حدث في سيرة إبراهيم وقد جمع بين ما هو أسري وما هو عقدي وظلت تردده كل الأجيال، حتى إنه يكاد يكون العلامة الدالة على سيرته، يلقي بظلاله على بقية الأحداث ويحجبها، فهو دون شك ما عرف بمسألة الذبيح. وقد ورد ذكره في سورة واحدة هي الصافات 37 " رب هب لي من الصالحين (100) فبشرناه بغلام حليم (101) فلما بلغ معه السعي قال يا بني إني أرى في المنام أني أذبحك فانظر ماذا ترى قال ياأبت افعل ما تؤمر ستجدني إن شاء الله من الصابرين (102) فلما أسلما وتله للجبين (103) وناديناه أن يا إبراهيم (104) قد صدقت الرؤيا إنا كذلك نجزي المحسنين (105) إن هذا لهو البلاء المبين (106) وفديناه بذبح عظيم (107) وتركنا عليه في الآخرين... (108)".

ب-2-3- الأس الثالث: المسار الجغرافي

تنتظم في هذا المستوى جملة من الآيات لا تحدد المسار الجغرافي بوضوح، ولكنها تشير إليه إشارات بالغة الدلالة عند مستثمري النص فيما بعد من مفسرين ومحدثين وقصاص ومؤرخين. فعند قدوم الملائكة إلى إبراهيم نجد ما تعلق ببناء البيت في البقرة 2 " وإذ جعلنا البيت مثابة للناس وأمنا واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى وعهدنا إلى إبراهيم وإسماعيل أن طهرا بيتي للطائفين والعاكفين والركع السجود (125) ... وإذ يرفع إبراهيم القواعد من البيت وإسماعيل ...(127)"[28] ، وهذا بين أيضا في الحج 26/22 " وإذ بوأنا لإبراهيم مكان البيت أن لا تشرك بي شيئا وطهر بيتي للطائفين والقائمين والركع السجود ".

---

[28] - البقرة 126 . 128 . 129 تخص الدعاء .

وفي آل عمران 3 " إن أول بيت وضع للناس للذي ببكة مباركا وهدى للعالمين (96) فيه آيات بينات مقام إبراهيم ... (97)"، ونجد إشارة أخرى في إبراهيم 37/14 " ربنا إني أسكنت من ذريتي بواد غير ذي زرع عند بيتك المحرم "[29]، ورغم أن هذه الآيات المذكورة تتنزل في المسارين الأسري والعقدي فإننا نزلناها في هذا الأس قصدا لتبين الملامح الأولى للمسار الجغرافي.

وإجمالا فإنه ليس لنا دليل نصي على انتقال إبراهيم من مكان إلى آخر وإنما على تأسيسه البيت في مكة، وهي في الأصل بكة كما ورد في آل عمران 96/3 " إن أول بيت وضع للناس للذي ببكة مباركا "، وقد بينت آية أخرى أن البيت سمي الكعبة وذلك في المائدة 97/5 " جعل الله الكعبة البيت الحرام قياما للناس".

2-غياب الانتظام في بنية البداية

يمكن أن نستنتج أن نصوص خارج السيرة في جملة اتجاهاتها الإخبارية تصل في النهاية إلى اتجاه واحد، يتبوأ فيه الرسول محمد المنزلة الوسطى، فهو مركز الإخبار وغايته وليس ذلك إلا قصد تأكيد مسألة الميثاق بين نوح وإبراهيم وموسى وعيسى والرسول محمد. وبقدر ما يبدو إبراهيم رأسا في سلسلة الإسلام والمرجع والمستند بالنسبة إلى غيره من الأنبياء، والدال الأصل والأول على الحنيفية بالنسبة إلى الرسول محمد، فإن وجوده في النص غير مقصود لذاته بل لذات الرسول الخاتم ، وينهض بوظائف، منها الاعتبار والرفد والدعم.

---

[29] - الآيات 35 - 36 - 38- 40- 41 دعاء .

وإذا كنا إلى حد الآن لم نتوقف عند نتائج السيرة الحقيقية لإبراهيم في النص، فإن ما نعده خارج السيرة يقيم له سيرة خطابية، تجعله يغيب عينا ويحضر ذكرا، وعبر الذكر تستمد شرعية الحاضر.

إن الشرعية التاريخية والدينية لإبراهيم في الماضي هي التي تؤكد شرعية الرسول محمد في شيء من التوازي[30]، فالماضي مفض إلى الحاضر، وذلك الماضي قد تحدد بالحنيفية المستمرة في الحاضر الموسوم بالإسلام ، وإذا كان إبراهيم قد أسس الحنيفية في الماضي فإن الرسول محمدا يؤسس بها الإسلام في الحاضر. وهذا التوازي يرتقي أحيانا إلى شيء من التكافؤ، فوجود إبراهيم في مسار الذكر والخطاب كان مشروطا بوجود الرسول لأنه عمدة المسلمين في استحضاره، وفي المقابل، فإن وجوده في التاريخ كان شرطا لوجود الخاتم اللاحق.

و هكذا ننتهي إلى نتيجة أساسية بيانها أن إبراهيم في الملفوظ مستحضر مستدعى، فهو قائم بغيره لا بذاته، ولكنه في التاريخ ليس كذلك، وإنما الرسول محمد هو القائم به لا بذاته. وعند هذا الحد تعين توظيف إبراهيم في القرآن على سبيل الاعتبار والتذكير لإقامة سلسلة تاريخية ممجدة، تبدأ منه إلى الخاتم الرسول محمد. وفكرة الخاتم[30] مرتبطة بمبدأ الإسلام، فهي تعني من جهة أولى أن وحي أسلاف محمد قد كان وحيا جزئيا غير مكتمل وقد يكون حجب وطمس أو وقع تحريفه، وهي من جهة أخرى تعني أن الوحي الجديد المكتوب والمسطور المرتبط بمعنى الختم هو الكامل

---

(30) – هناك آيات أخرى خارج السيرة لها علاقة بالمحاجة والجدل مثل البقرة 140/2 وآل عمران 65/3 وهي ممحضة للرد على المشرك ولكننا آثرنا الاهتمام بآيات أخرى تتعلق بالغرض في قسم السيرة .

(30) – إن فكرة البدء و الختم تظهر كذلك في الديانة المانية المنسوبة إلى ماني ، فماني أعلم أتباعه أنه خاتم النبيين وقد عينه الملك ليكون كذلك وهو النبي الرابع والأخير الخاتم بعد المسيح و زرادشت و بوذا . راجع ابن النديم الفهرست ص 456.

الشامل الواضح الذي يحمل الحقيقة الثابتة المطلقة. ولعل ذلك هو الذي جعل السلسلة متصلة ومن خلالها تثبت وجود محمد في حياة المسلمين[31].

إن الماضي إذن يصبح شرط الحاضر والسابق شرط اللاحق، والنبي السلف شرط النبي الخلف، وليس غريبا أن هذا ما سيظل فاعلا في الفكر الإسلامي، مكررا بنفس هذه الشروط . وعموما قد لا نبالغ إذا ما أشرنا في هذا المستوى من الدراسة إلى أن ما ارتبط بخارج السيرة سيؤثر أيما تأثير في الأفق المعرفي لنصوص استثمرت هذه الآيات، و يقيم فيها نفس الآليات وهو ما تكشف عنه دراستنا لاحقا .

أما النصوص القرآنية المؤسسة لسيرة إبراهيم فهي لا تختلف عن النصوص التي ألحقناها بخارج السيرة، لما كانت لا تخبر عن إبراهيم إلا بمقادير داعمة لسيرة الرسول، وتلك المقادير مفيدة في تحديد سيرته المخصوصة، جمعناها في جملة من المسارات لا تخلو من اختلاف ظاهر أحيانا كثيرة وهو ما يظهر من خلال المسائل التالية :

– أولا، تفاوت الإخبار من سورة إلى أخرى ومن آية إلى أخرى، وبصرف النظر عن علاقة ذلك بظرف النزول فإن اختلاف نصوص الآي يعني أن هناك سكوتا لا بد من التوقف عنده وهو ما سيعمل المسلمون على إيجاد حلول له، تجاوزا لكل مأزق يمكن أن يطرأ في فهم المسلمين القرآن[32]. ففي علاقة إبراهيم بقومه يبدو لنا النظام السردي التالي: خطابه لأبيه ← رؤيته الكواكب ← مخاطبته القوم ← انصرافه إلى الله ← محاجة قومه له ورده عليهم .

---

(31) – راجع
Jean Lambert: Le dieu distribué, Une Anthropologie comparée des Monothéismes, Cerf, Paris, 1995, p.p 243 - 244

(32) – نعمد إلى استثمار الأمثلة الأكثر دلالة على الإشكال.

والاختلاف بين في توجه الخطاب نحو آزر في مرحلة أولـــى، ثــم توجهه بعد ذلك نحو القوم، فانتقال الخطاب إلى الجماعة بعد استهلاله بـــالفرد موح بتغير العلاقات عند المحاجة، وذلك ما لا يبين عنـــــه النـــص و لكـــن المفسرين فيما بعد سعوا إلى إبانة ذلك.

ثم نجد نظاما سرديا ثانيا: خطابه القوم والأب – نظرته إلى النجـــوم وتظاهره بالسقم ←انصرافهم عنه–قيامه لآلهتهم ← سؤالـــه حـــول الأكـــل والنطق←- ضربهم باليمين ← مجيء القـــوم ← المحاجـــة حـــول عبـــادة المنحوتات، وهو يختلف عن النظام الثالث : خطابه القوم والأب حول العبادة ← إجابتهم بعبادة الأصنام واحتجاجـــهم بتـــوارث ذلـــك عـــن الآبـــاء ← إقرار إبراهيم بعداوته لأبيه واستجابته لأمر ربه. ولكن النظام الرابع ينطلـــق من خطابه القوم إلى محاجتهم ثم الوعيد بالنار حتى إيمان لوط.

وبالمثل يختلف النظام الخامس عما ذكرنا : خطابه لوالده ← حثـــه على اتباعه ← رفض آزر ورغبته في رجم إبراهيم وهجره. و ليس النظـــام السادس أقل اختلافا : خطابه القوم وآزر← إنذاره بأنه يكيد لأصنامـــهم ← تحطيم الأصنام إلا كبيرا ← سؤالهم حول من فعل هذا ← مجيء إبراهيم ← إشارته إلى كبير الآلهة ← المحاجة.

إن ما نلاحظه في هذه النظم السردية هو غيـــاب نســق الزمـــن وتعيين الأماكن وغياب الترتيب المنبئ بأسبقية هذا الحدث على ذاك، كمـــا أن الخطاب المراوح بين الأب والقوم غير بين في مستوى التعاقب الزمنـــي. من جهة أخرى تبدو مضامينه مختلفة ومتباينة رغم تكررها، ففي كل مـــرة تقع إضافة أو حذف، وإن كنا قد نبرر ذلك بغايات القرآن حيث إن الصياغـــة تتغير حسب ظروف النزول، فإن الإشكال يتعمق إذا ما اختلـــفت المضـــامين

ووجدنا بعض الإضافات حين ننتقل مثلا من المحاجة إلى الوعيد، وهو أمر قد يوهم لا محالة بوجود أكثر من حدث ولا يثبت وجود حدث واحد. كما نشير إلى اختلاف لم يجد له المفسرون تبريرا، ففي علاقته بآلهتهم بدا في النظام السردي الثاني متظاهرا بالسقم، كي يحطم آلهتهم، ولكن في النظام السادس نجد العكس، فإذا به قد أنذر بكيده للأصنام، وإشارته إلى من حطمها تحضر في السادس وتغيب في الثاني.

إن هذا التفاوت المفضي نهاية إلى الاختلاف بين المسارات السردية يؤدي إلى:

– ثانيا، لازمنية الأحداث، فبالنظر إلى محاجته مرة لآزر وأخرى لقومه لا نجد ترتيبا معينا للأحداث في سياق زمني، فبعضها قد يكون وقع قبل حدث الحرق، أو بعده. ومن شأن غياب دلالة الحدث الزمنية أن يعني تقطع السيرة في الإخبار بعكس اتساقها في غيرالنص القرآني، وهو ما يؤكد أن القدامى قد قاموا بلملمة الأحداث وتنسيقها في خط واحد فيما بعد(33) .

– ثالثا، لا مكانية الأحداث وغياب دلالتها الجغرافية، فباستثناء ما نعلمه من أمر مكة والبيت والوادي غير ذي زرع، لا يوجد تحديد لأي مكان في آي القرآن. والنتيجة التي يمكن أن نطمئن إليها هي لا جغرافية سيرة إبراهيم، فما ذكرناه سابقا عن مساره الجغرافي غير كاف لتحديد ارتحاله وانتقاله في الجزيرة العربية والشام كما يظهر في المدونات المؤسسة على هامش النص القرآني .

– رابعا، سكوت النص القرآني عن عديد الجوانب، ففي إخباره عن المحنة يسكت النص عن الحاكم في عصر إبراهيم، وهو النمروذ المفترض

(33) – مثلا لا يمكن تحديد حدث محاجة إبراهيم لمن أتاه الله الملك لا في الزمان ولا في المكان و لكن ذلك سيقع في المدونات اللاحقة.

المزعوم بعد ذلك في نصوص اللاحقين، كما لا يوجد وصف لكيفية الإعـداد لحرقه، وهو ما سنجد له صدى خاصة في كتب قصص الأنبياء، ولم يذكـر القرآن من امرأته العجوز ولا اهتم بتحديد اسمها، كما أغفل ذكر الذبيح علما وأغفل تحديد نوع القربان. ولم يحدد لفظا أيـهما أكـبر سـنا إسـماعيل أم إسحاق، وليس لنا علم بزواجه من اثنتين، ونجهل جهلا تامـا أمـر مولـده وكبره.

– خامسا، تلبس ملفوظ النص، ونكتفي في ذلك باسـتحضار ثلاثـة أمثلة، المثال الأول ما ورد في الأنبياء 70/21 " فجعلنـاهم الأخسـرين "، ولكننا نجد في الصافات 58/97 " فجعلنـاهم الأسـفلين" فبيـن الأخسـرين والأسفلين توازن إيقاعي وتجاور صوتي يوحـي بـالتلبس وذلـك مـاجعل المفسرين يحاولون فكه. في حين أن المثال الثاني يظهر في وصف العجـل المقدم للضيوف في هود 69/11 فهو "عجل حنيذ" ولكنـه فـي الذاريـات 26/51 "عجل سمين"، أما المثال الثالث فمتعلق بالغلام العليم والغلام الحليـم في الذاريات 28/51 والصافات 101/37، فرغم ما بين اللفظتين من اتصـال صوتي قد يعني تبادلا في المواقع الصوتية فإن المعنى متباين بينهما.

إن هذا الاختلاف(*) المخترق سيرة إبراهيم يحيل إلـى خـط مـن التماثلات والتشابهات فيما بينه وبين سيرة غيره من الأنبياء. وأول محـور ناظم لذلك هو المعجزة، فمن خلاص نوح في الفلك إلى نار إبراهيم المتحولة إلى برد إلى عصا موسى المفجرة الصخر ماء، ومن طير إبراهيم إلى حيـة موسى ومن بشرى العقيم وولادتها إلى من لم يمسسها بشـر، ومـن رسـل ملائكة نزلوا إلى إبراهيم، إلى مخاطبة موسى ربه وتكليمه تكليما.[34]

(*) –يمكن القول إنه اختلاف بالمعنى الإيجابي فهو قد مكن المسلمين فيما بعد من توسيع الأخبار.

(34) – راجع حول أمر المعجزة : عبد المجيد الشرفي : الفكر الإسلامي في الرد على النصارى، ص 47.

وإذا كان الدارسون قد ذهبوا إلى أن ذلك يقوم بوظيفة مركزية هـــي التأثير في المتلقي بالنظر إلى مستوى تقبله للحدث الإسلامي بغير مقــــاييس العقل، كما كان الأمر في الجزيرة العربية[35]، فإن ذلك يخرج عـــن حـــدود دلالة النص الدينية ليصبح من دلالات النبوة ثقافيا في غير نصوص الوحـــي، فلا نبوة في أي نص دون إعجاز، وما يخص إبراهيم إنما هو في النهاية عام مشترك بين الأنبياء، وما نعتقد أنه عظيم في فرادتـــه يضعـــف أكـــثر فـــي اجتماعه مع غيره من الأحداث العظيمة .

أما المحور الثاني فهو محور الصراع، فكل نبي قـــد بـــدأ دعوتـــه بصراع مع قومه ما عدا آدم الذي وقع له ما وقع مع الشيطان، فهذا إبراهيـــم يفتح صراعا مع أبيه وقومه وذاك أمر موسى وعيسى ومحمد مع أقوامـــهم، أليس إذن أمر هذا اللاحق من ذاك السابق؟. فكل نبي يثور على نـــوع مـــن القيم السائدة الفاسدة ويقدم مبادئ أخرى تجمع في مدونة تنسب إليه، فإذا بنـــا من صحف إبراهيم إلى توراة موسى وأناجيل عيسى إلى القرآن.

فهل يختلف مثل هذا عما يقوم فـــي النصـــوص الثقافيـــة الأخـــرى كالنصوص السياسية؟ وهل خرجنا إذن عن سلطة النموذج الواحد؟ أليس كـــل نبي صورة للآخر وأن الواحد منهم ليس مثال ذاته، بل يحدث له ما يحـــدث وفقا لما قد حدث، والصيغ والأسماء والعصور هي التي تتغير، حتى إننـــا نقرأ تلك السيرة هنا وهذه هناك؟

إنه لمن الضروري التأكيد أن سيرة إبراهيم هي السيرة الأولى لمحمد اللاحق، وأهم دليل على ذلك هو أن أوثان آزر وقومه تكـــاد تكـــون أوثـــان

---

(35) _

Bouyahya Chedly in : L'Etrange et le merveilleux dans l'Islam médiéval, J.A, Paris,1978,pp27-28

قريش، وإذا فهمنا ذلك على نحو من التطابق تبينا أن الرسول كان يجري إصلاحا في مجال العقيدة مثل الذي قام به إبراهيم فكان المقصود أولا الإطاحة بالأوثان وفرض توحيد مطهر منزلا من الحنيفية، تلك الحركة الإسلامية التي كانت تبحث عن إلهامها العميق في فطرة الإنسان، وكان ذلك الإنسان في الصحراء[36].

إن مثل هذا التشابه لا يولد إلا من سلطة النموذج الأصل الذي لا ينتهي حضوره ولا ينقطع تواصله، وهو مفسر أساسي لتواتر نفس الشعائر والطقوس ، مما يؤكد استمرارية التصورات الثقافية والعادات عبر العصور وأدائها لنفس الوظائف.

إننا حين ننصرف لحظات عن مفهوم الوحي ننتهي إلى أن النص واحد في مجموعه، قد يكون فيه نبي واحد وسيرة واحدة منها تتهل كل النصوص وهي تخرجه من التجميع إلى التمطيط، أليس إبراهيم عندئذ المثال النموذج؟ وما جاء بعده صياغات أخرى وهناك هيكل عام جامع يتواتر حضوره في كل عصر؟ قد يكون الأصل الثقافي الجامع.

لعلنا لا نغالي إذا ما قلنا إننا نشك في معنى تفرد كل سيرة من سير الأنبياء واستقلاليتها، فإبراهيم هو موسى وهو عيسى وهو محمد من جهة أخرى ومنظور آخر، وفي الحق فإن هذا دال في حد ذاته على الثقافة، فأول سمة للثقافة هي سمة التماثل، وذاك ما يمكن فعلا من فهم هذا التشابه والتوارد.

هل يمكننا إذن نص القرآن، من خلال رصده لبعض ملامح سيرة إبراهيم، من تبين تصور واضح حوله أو صورة غائمة، أو بعض شتات من هذا وذاك؟

---

[36] – راجع Chelhod ، م ن، ص 21.

إن ما كان خارج السيرة من نصوص يثبت لنا غاية النص الأصلية، وهي أن العودة إلى دين إبراهيم اقتضتها ضرورة إقناع المشرك بفساد معتقداته في عصر الرسول محمد بالعودة إلى أصل الأيديولوجيا الجديدة القديم، مما يعني أن تاريخ محمد السابق لوجوده ثابت في الحنيفية، ومنها يستمد هويته الدينية وشرعيته. ولذلك لم نجد عموما ما يخبرنا عن ملمح لإبراهيم سوى ما كان موظفا، فحضوره في الخطاب القرآني لم يكن قصد رسم شخصيته أو صورته أو تصوره، بل لرسم هوية محمد الدينية. أما ما كان داخل السيرة، ففيه جملة من الأسس والعناصر المفيدة لتبين شخصيته.

وإجمالا فإننا في نهاية تجميعنا لنصوص الإخبار عن إبراهيم في القرآن نصل إلى جملة من النتائج:

– النتيجة الأولى، أن ما كان داخل السيرة وخارجها من آي لا يقدم لنا غير شتيت من الأسس و العناصر لا توحي بانتظام، بل هي جملة من الأحداث وجملة من السمات والعلاقات المنقطعة[36')]، وقد حاولنا أن نقدم ذلك في نظام المسارات، ولكننا في ذلك الشتات[36''] لا نجد غير سمات شخصية إبراهيم، فهو شيخ ديان مسلم حنيف حليم غفور عقيم ، له منزلة هامة في الآخرة، وقعت له معجزات مثل الأربعة من الطير فصلت ثم وزعت على جبال ثم دعاها إليه ومثل إلقائه في النار، ونجاته و بشارته بولد على كبر سنه، ومجيء الملائكة إليه، وفداء ابنه، كما وقعت في حياته أحداث هامة كاختلافه مع أبيه وقومه، ومجادلته لملك ما، وتحطيم الأصنام، وبنائه

[36'] – إن الشكل السردي في الثقافة هو الذي يقدم عادة التصور في انتظام واضح، ولكن مشكلة المنهجية السردية التي استخدمت في القصص كي يصبح إبراهيم حاضرا في وجود الإنسان، تكمن في انقطاعها وجزئيتها، و من خلال ذلك سيحاول المحدثون والقصاص وصل عناصر السرد بعضها ببعض.

[36''] – إننا حافظنا على التشتت لدلالته بالنسبة إلى المدونات اللاحقة .

البيت.وكانت علاقته مع الله تكليفا ووفاقا، ومع أبيه تقوم على طلب المغفرة رغم إساءته إليه، ومع قومه كانت علاقة مسلم بمشرك، ومع أبنائه تجسدت في تواصل النبوة في الأعقاب، أما مع الرسول محمد فهي علاقة خطابية اعتبارية وعظية من جهة، ومرجعية من جهة أخرى.

إن النص القرآني يقدم لنا إبراهيم نبيا، أي شخصيته كما تحددت فيها معالم النبوة، وهي مجردة من المكان ومطلقة في الزمان. وكل تلك الأحداث والمعجزات والسمات والعلاقات لا تقدم تصورا مكتملا متناسقا في أجزائه، بل تمثل نتفا من سيرة وشتاتا من تصور، وهو لا يقصد لذاته، بل كان قائما بغيره في النص، ممثلا المرجع الأصل بالنسبة إلى غيره من الأنبياء . مثل هذا يدفعنا إلى حصر ذلك الشتات في تصور رغم وعينا بعدم انتظامه، لأننا من خلاله سنكشف فيما بعد، في بقية مدونات المعرفة الدينية، عن تدرجه نحو الاستواء في بنية واضحة .

إن الأس الأول متكون من خمسة عناصر، وكل عنصر متفرع إلى وحدات مركبة، ويمكن أحيانا تفريع تلك الوحدات إلى وحدات بسيطة[37]، فعنصر الاصطفاء والتكليف متكون من وحدتين هما وحدة الرشد و وحدة الخلة ، وعنصر التصديق يتركب من وحدة واحدة هي وحدة الإعجاز (=فصل الطير)، في حين أن عنصر الدعوة يقوم بوحدة واحدة هي المحاجة المتفرعة إلى خمس وحدات بسيطة، المحاجة في الحياة والموت، والمحاجة في الكواكب، ثم كسر الأصنام، وإيمان لوط، وهجرة أبيه .

---

[37] – الوحدة Unité. و قد ترددنا بين استعمال الوحدة الدنيا في التصور Représentèmeرغم أنها إجرائية و استعمال الوحدة البسيطة Unité simple مقابل الوحدة المركبة Unité composée ثم عدلنا عن الوحدة الدنيا لأن اللسان الفرنسي ما زال لم يدخلها في الاستعمال المعاصر. و إننا نعي أننا نستعين بالدراسات اللسانية في هذا الباب.

أما عنصر المحنة والخلاص، فمتكون بوحدتين مركبتين هما المحنـة والخلاص، تتركب الأولى من وحدة بسيطة هي الحـرق بالنـار، والثانيـة ظاهرة في خطاب الخلاص. وفيما يخص عنصر استواء العقيدة فهو يتأسس بوحدة البشرى المتركبة بدورها من أربع وحدات بسيطة، هي زيارة الملائكة والخوف والضيافة وإنذار قوم لوط.

وتطالعنا في الأس الثاني ثلاثة عناصر، يتمثل الأول في علاقته بأبيه و فيه وحدة الاستغفار، والثاني عنصر البشرى المتكـون بثـلاث وحـدات، زيارة الملائكة واستغراب زوجته، وتواصل النبوة في الأعقاب ونجاة لـوط، وهلاك أهله والضيافة[37] . والثالث عنصر الذبيح الذي تؤسسه ثلاث وحدات هي وحدة الرؤيا ووحدة الذبح ووحدة الإعجاز (=الفداء).

في حين أن الأس الثالث متأسس بعنصرين، الأول بناء البيت وفيـه وحدة تعيين البيت مثابة للناس والدعاء له بالأمن، والثـاني وحـدة السـكن (=الوادي غير ذي زرع).

- النتيجة الثانية، أننا أمام حالة ممكنة من حالتين لاشتغال التصور، وهـي حالة الاشتغال بالنواة في خارج السيرة، وذاك ما استدعته نواة أخرى داخـل نفس المجال المعرفي، فالنواة الثقافية محمـد استحضرت النـواة الأولـى إبراهيم، وهو استحضار يلغي كل أسس تصور تلك النـواة وعناصرهـا، إذ النواة المستحضرة لا تحتاج إلى الأسس والعناصر، بقدر ما تحتاج إلى قـوة حضور النواة الأولى قصد إحداث أثر كبير في المتلقي، فالقرآن ليـس فـي حاجة إلى الإقناع بوجود إبراهيم إلا باعتباره فاتح سلسلة الإسلام و لكن كـل

---

(37) - لاحظ هنا أن البشرى كانت وحدة في العنصر الرابع من الأس الأول فصارت عنصـرا فـي الأس الثاني.

التركيز كان منصبا على النواة الأخيرة، رسول الإسلام " محمد ". وهكذا فإن الحالة الأولى لحضور التصور هي حالة اختزالية تجميعية لا تتحـــدد فيـــها النواة ولا عناصرها ولا وحداتها المركبـــة[38] بكـــل التفـــاصيل والدقـــائق الموجودة فيها.

- النتيجة الثالثة، أن هناك نموا كميا محدودا في مجمـــوع المعرفـــة حول النواة، في القسم الذي حددناه داخل السيرة، وهو أكثر مما كـــان عليـــه الأمر في خارج السيرة، ومثل هذا قد يبرر ثقافيا بالعودة إلى لحظة البدايـــة في ثقافة معينة، وهي لحظة إبداع النصوص وصنعها، ففي تلك الحال تظـــهر الأسس وبعض العناصر دون ترتيب واضح وفي بنية غير منظمة.

إن الثقافة في أصلها ذات بنية متدرجة، وأساس البدء فيها هـــو مـــا نسميه البنية النووية المرتبطة بنواة، وعلى ذلك النحو كانت نواة إبراهيـــم[39] التي تتمطط فيما بعد أو يتم توسيعها لتكوين بقية مستويات التصـــور. ففـــي طور البداية، وحينما تعي الثقافة ذاتها، وتبدأ في إبداع نموذجـــها بنواتـــها، يختزل كل تصور بطريقة معينة، ثم يرتقي فيما بعد إلى مســـتوى الوحـــدة البنيوية ليصبح نموذجا[40].

---

[38] - هذه الحالة هي الحالة نفسها التي تقدم ذكرها في المشهد الثقافي العام لحضور إبراهيـــم فـــي الحيـــاة المعاصرة

[39] - يمكن أن نفهم الأمر بشكل سيميولوجي، فالثقافة تتأسس بأنظمة علامية، وأنظمة العلامات تتدرج شـيئا فشيئا في تكونها حتى تؤدي وظيفتها العادية و الأساسية .

[40] - لاحظ جيدا أننا نفرق بين النواة و الرمز ، فالنواة الثقافية هي الشحنة النفسية القيميـــة فـــي لا وعـــي الجماعة ووعيها وهي المولدة للدلالة و المعاني التي تضفى على حياة الجماعة، وفي كل تصور تظهر النواة مصاحبة لبنية البداية، وهي قد تغفل في لحظات متأخرة من عمر التصور بقية أسسه وعنـــاصره ووحداتـــه لتظل النواة قائمة حسب الحاجة الثقافية إلى وجودها. أما الرمز فهو ما يأتي بعد العادة و المؤسسات و بعـــد تثبت المعارف أي عندما تصبح الثقافة قادرة على النمذجة، فعندها فقط يصبح الرمز تجميعا لكل المعـــارف، وبخلاف ذلك فإن النواة مولدة لكل المعارف. انظر حول الرمز

= M.Mauss : Sociologie et Anthropologie, P.U.F, Paris, 1950, p.p 20-45.

= وانظر أيضا : Paul Ricoeur : Le conflit des interprétations, p 16

هكذا يمكننا تفسير الاختلاف الذي أشرنا إليه سابقا في الأنظمة السردية، ذلك الاختلاف الذي أدى إلى تباين آخر في أسس التصور وعناصره ووحداته، ففي حالة عدم الانتظام البين فيما ذكرنا، ليس الاختلاف نقيصة أو علامة سلبية وإنما هو علامة إيجابية داخل الثقافة لأنه مولد طاقتها الحركية التي لا تشتغل إلا من اللاتنظيم في اتجاه التنظيم، فكل اختلاف يخلق بين العنصرين المختلفين آلية الهدم والبناء الثقافية وهي التي تؤسس التصور، وفي المقابل فإن وجود النظام في بنية ما يؤدي حتما إلى الثبات والتكلس كما سنثبت لاحقا. وذلك يمنع تطورا أوتجددا في المحتوى المعرفي في كل تصور.

إن النص القرآني ينهض بوظيفة ثقافية في بنية التصور الأولى، تلك البنية التي اعتبرناها غير منتظمة، هي وظيفة تحديد الأصل العرقي والعقدي، وهذا التحديد بين من جهتين، كون إبراهيم كان أبا المسلمين، وكونه مؤسس الحنيفية. ولئن حدد الأصل في النصوص الملحقة بخارج السيرة، فإنه قد بدأ يرسم التصور وعناصره تدريجيا. وليس خفيا أن الغاية كل الغاية هي تحقيق الوظيفة الكبرى، وظيفة الإيلاف العرقي والعقدي، فكان أن انبنت هذه على وظيفة تحديد الأصل.

إن كل جماعة عقائدية تحتاج إلى مثل هذا في مبدئها، إذ من شأنه أن يضفي المعنى على وجودها، كما أنه عمدة تأسيسها لسيرتها وتاريخها. وليس غريبا أن أسطورتي المعتقد والعرق هما من العوامل الحاضنة على وحدة الجماعة وتماسكها، المؤمنة لتوازنها النفسي، وإنه لولا هذا لما أمكن لأي مجموعة ثقافية أن تكون ذاتها وأن تؤسس تصوراتها[41].

---

[41] – يمكن أن ننتهي إلى نتيجة هي أن هذا قد يدرج في قانون ثقافي عام يخص حياة كل المجموعات في مختلف العصور ذلك القانون يتمثل في أن أي جماعة ثقافية لا تتأسس إلا بأسطورتي العرق و المعتقد وهما تظهران في كل النصوص الثقافية المعبرة عن الجماعة و لعل هذه الوظيفة تسند رأينا القائل بأن النص

إن الوظيفة الظاهرة من قصص القرآن تكمن في العمل على تقوية الذاكرة الجماعية، حتى تتحول القيمة التأسيسية الأصلية للأحداث الأولية المؤسسة إلى موضوع اعتقاد كل فرد داخل المجموعة[42].

القرآني في جوهره نص ثقافي مثله مثل بقية النصوص الأخرى في الثقافات الإنسانية،وهذا لا يمس قداسته، فالنصوص التأسيسية في كل الثقافات بقيت مقدسة عند أصحابها.

(42) - Paul Ricoeur : Du texte à l'action, éssais d'herméneutique, II, Seuil, Paris, 1986, p22

الفصل الثاني

صيغة تصور إبراهيم في الأحاديث السنية في البنية الوسيطة

"ضمن هذا التراث، يجب أن نتخلى عن كل ما قد يهدف
إلى جعل الأنساق الرمزية حقائق، كما يجب التخلي
عن كل ما يهدف إلى تفسير هذه الأنساق
من خلال منظور واقعي réaliste "

Pierre Ansart

لم يستقر الرأي على نتيجة نهائية في أمر تدوين الحديث النبوي، ولكن يكاد يجمع الدارسون على أن التدوين الرسمي كان بعد منتصف القرن الثاني الهجري، مع اختلاف كبير في أسباب تدوينه ومدونيه[1]. ولا يخفى علينا ارتباط مجاميع الحديث بالنص القرآني، فهي منتمية إلى فضائه المعرفي باعتبارها مكملة ومفسرة ومثبتة لما ورد فيه من أحكام وأخبار وقصص. ورغم استوائهما في الحجية، حتى إن الأحاديث شاهدة على صحة وقائع القرآن، والعكس أيضا، فإن هذا لم يمنع تطرق بعض المشاكل إليها، منها:

– صعوبة الاطمئنان إلى مروي الأحاديث لسببين، الأول، أن تداولها الشفوي لمدة طويلة تتجاوز القرن والنصف يجعل النقص والتحريف والزيادة تعتريها، كما أن حدث التدوين في حد ذاته لم يسلم من انحرافات قد تعود إلى كثرة المدونين، مثلما تعود إلى اختلافاتهم، حتى إن ابن سيرين عبر عن ذلك بقوله "سمعت أحاديث من عشرة، وكان المبنى واحدا، واللفظ مختلفا"[2]. ولئن حاول القدامى غالبا التقليل من خطورة هذه الاختلافات، إذ المهمّ عندهم أن الأحاديث تنتهي إلى معنى واحد، فليس ذلك في الحقيقة كثير الشيوع بينها ولا مطلق الصحّة كما سنرى لاحقا، ولعل مسألة الوضع في هذا المعنى ذات دلالة بالغة على تطرق التحريف إلى الأحاديث، رغم أن هناك خلفية أيديولوجية منتجة لمفهوم الوضع[3].

(1)–راجع الخطيب البغدادي (ت 463 هـ) : تقييدالعلم،تح يوسف العش، دمشق 1949، ص 20، 50، 60، 64، 110، 114 . وراجع أيضا، فؤاد سزكين : تاريخ التراث العربي، تر محمود فهمي حجازي ، إدارة الثقافة والنشر بالجامعة، 1983 ، ص.ص 2 – 6 .

وراجع أيضا محمد عجينة : موسوعة أساطير العرب عن الجاهلية ودلالاتها، ج I ،ص 90.

(2)– ابن سعد : الطبقات الكبرى، ج 7، ص 141.

(3)–راجع أسماء الهلالي : الوضع في الحديث مظاهره ووظائفه، مخطوط شهادة الدراسات المعمقة، كلية الآداب بمنوبة، 1996، ص 11.

ويبدو أن شأن الأحاديث كشأن النص القرآني، وذلك فيما تعلق بالمصحف الموازي[*]، ففي الحديث يمكن الإشارة إلى ما يشبه ذلك، فالصحيفة التي دونت فيها الأحاديث لم يخل أمرها من التباس، رغم أن المسلمين أعلوا من قيمتها، وجعلوها تضاهي المصحف قيمة، وهي قد مثلت سلطة رمزية هامة. وهذا الالتباس ظاهر من سمتين اثنتين:

– سمة التعدد، وهو تعدد يخص المشهور المعروف، فما بالك بما لا يعرف مثل الصحيفة الصادقة لعبد الله بن عمرو بن العاص (ت 63 هـ) وصحيفة همام بن منبه (ت 101 هـ)، المروية عن أبي هريرة وقد قيل المأخوذة عنه[4].

– سمة القداسة، فمن المهم أن نؤكد أن كل مالكي الصحيفة أو مدونيها كابن العاص وعلي بن أبي طالب (ت 40 هـ)، كانوا من الصحابة، وحجية هؤلاء لا يرقى إليها شك، وهم أول من دون الحديث، إضافة إلى كونهم في اجتماعهم على التدوين يمثلون الجماعة المرجعية الرسمية، المسوغة لما يأتي بعدها.

وإذا كانت الصحائف وثيقة من بين الوثائق الرسمية الأخرى، وقد دون فيها الحديث، ازددنا قلقا ولم نعد في حاجة إلى حبس النفس وقَسْرها على طمأنينة موهومة[5]. ويزداد قلقنا المعرفي أكثر حين نعلم أن ما لم يجب عنه الرسول في حياته وقعت صناعة الإجابة عنه، ذلك لأن العقل الإسلامي

(*)– راجع المنهج الأنتروبولوجي، م س، ص 35.

(4)– راجع: Shawkat Jamila : classification of hadith literature, Islamic studies, v 24, n°3, 1985, p.p 358-365.

وراجع أيضا : Ghédira.A. : Sahifa, E.I.2, vol 8, p 863

(5)– أقر فضل الرحمان أن القرآن بتمامه كلام الله، وهو في نفس الوقت بتمامه كلام محمد، فالكلام الإلاهي يمر من قلب محمد، ولكن ألا يمكن اعتبار ذلك بالنسبة إلى الحديث بأن يكون كلام الصحابة ؟ راجع كتابه Islam، ص.ص 30-33.

احتاج إليها لتأسيس ذاته، وخلق توازنه المعرفي بسدّ الفراغات القائمة في هذه الخانة أو تلك .وليس أدل على الصناعة التي ذكرنا من الاختيار الذي لجأ إليه البخاري مثلا، فمن ستمائة ألف حديث فيما يروى ويتداول اختار سبعة آلاف، كان الكثير منها مكررا، أضف إلى ذلك مايعرف حول تكاثر الأحاديث بعد نهاية القرن الأول، وما جاء في شأن صدق الرواة من الصحابة،فالبخاري أثبت حوالي ثلث المروي عن أبي هريرة أي أكثر من 1500 حديث في حين نسب لأبي بكر 16 حديثا ولعلي بن أبي طالب 37 وهما قد لازماه في حياته أكثر من البقية(*) .
إن مجاميع الأحاديث إذن، لا تسجّل بأمانة أقوال النبيّ وأفعاله[6]، ولكن وعينا بهذا لا يجعلنا نعزف عن استثمارها، وإنما نقبل على ذلك دونما تردد، لأن الثابت أنّها تمثّل جزءا من تصوّر المسلمين، وما يعنينا منها في النهاية هو أنها تصدر عن عقل جماعة إسلامية تبحث عن صياغة تصوّراتها منسوبة إلى هذا الطرف أو ذاك، ولا يرقى شك إلى حجيته.

واعتبارها موضوعة لا يمنع من الإفادة منها، لأن الوضع يمكن من فهم حركيّة التصورات ونشاط الذاكرة، ولذلك نغفل مسألة الوضع في الحديث ولا نأخذها بعين الاعتبار، فالموضوع يندرج عندنا في باب المهمش، والصحيح يمثل الرسمي، وهما معا يؤسسان تصور إبراهيم وإن تدافعا ثقافيا. إضافة إلى ذلك لم يكن مدار الصحيح والموضوع، في أغلب الأحوال تمييز أقوال الرسول الصحيحة من المنسوبة إليه، بل تمييز الرسمي من غير الرسمي، أي إظهار ما أقرته سلطة جماعة وألزمت به غيرها. أما السبب

(*)- راجع في الغرض ابن حجر: الإصابة ، ج8 والزركشي في الإجابة ، ط المكتب الإسلامي ببيروت 1998 ج7 .

(6)- عبد المجيد الشرفي : الفكر الإسلامي في الرد على النصارى، م س، ص 121.

الثاني، فهو تراكم المدوّنات وتواصل التصنيف في الغـــرض، فقـد ألّفـت المسانيد في القرنين الثاني والثالث للهجرة، وكذلك الصّحاح، إضافة إلى مـا صنّفه بعض المتأخرين، كجامع الأصـــول، وجـامع الشـمل[7] ، وكـأن المتأخّرين لم تكفهم مصنّفات السّابقين، فأتوا عليها بالاختصـار أو الجمـع، ولكل غايته من ذلك. وهم عموما كانوا أوفى في جمعهم، بحكم توفّر مدوّنات القدامى الكثيرة بين أيديهم واستفادتهم من تصحيحها وتدقيق النظر فيها.

غير أن هذه الأهمية، وإن بدت ظاهرة من حركة الجمع فـي حـد ذاتها، فهي لا تعني إطلاقا تواصل ابتداع الأحاديث بعد المروي المجمـوع في الكتب الستة، ولذلك فإن ورود حديث معيّن عند متأخر وغيابه عند متقدّم لا يعكس تطوّر تصوّر إبراهيم، بل إن ذلك عائد إلى المواقع الأيديولوجيّـة المختلفة وإعادة التقليب حسب الغايات السياسية.

وعموما فإن غياب الأحاديث في عنصر ما أو حضورها، لا يعود في نظرنـا إلى ابتداع جديد ورغبة في تأسيس تصوّر، بل قـد يعـود إلـى اختـلاف المصادر أحيانا، وإلى المواقع الجغرافية المتنوّعة للجامعين، إذ مـن شـأن القرب من تربة نشوء الخبر المساعدة على بلوغه بسرعة وبأكثر دقّـة إلـى المخبرين. وليس خفيا بعد، أن المصنف المتأخر في الزمن أوفى في الجمـع وأكثر تمحيصا ودقّة، لأن مسافة التأخر الزمنيّة كافية لتمكنـه مـن تدقيـق النصوص من جهة، وفرزها وانتقائها أو رصفها من جهة أخرى .

على هذا الأساس، لا يمكن أخذ مسـألة زمنيّـة المدوّنـات بعيـن الاعتبار، لأن الامتداد الزمنيّ القائم بين الطيالسي، صـاحب المسـند الأول

(7) – نقصد هنا جامع الأصول في أحاديث الرّسول لابن الأثير وجامع الشمل في أحاديث خاتم الرسل لابن اطفيش الأباضي الخارجي .

(ت203هـ)، وابن الأثير (ت 606 هـ)، لا يحيل على نشوء تصورات جديدة كما لا يعني تطوّر التصورات الأولى، فإنشاء الأحاديث قد يكون انتهى بانتهاء الجيل الأول من الصحابة، غير أن بعضها نسب إليهم لاحقا، وليست المدونات المؤسسة بعد الأوائل غير مكرّرة مردّدة لما استقر سابقا.

كما أن تفاوت الإخبار من مدّونة إلى أخرى داخل نفس الموقع الأيديولوجي، ليست له أهميّة عندنا مقارنة بتفاوته بين المواقع الأيديولوجية المختلفة، لذلك عمدنا إلى تخير بعض الأحاديث دون غيرها، لأنها أفضل في تبين بناء التصوّر العام، وانصرفنا عن ترجيح الرّوايات واختبار صّحة الإسناد.

- من هذه المشاكل أيضا، تنوّع المواقع الأيديولوجيّة المفضي إلى اختلاف الأحاديث، المؤدي بدوره إلى تمايز التصوّرات، فنحن مثلما نجد مصنّفات عرفت بالمسانيد مرتّبة حسب الصّحابة كمسند الطيالسيّ (ت203هـ)، ومسند أحمد بن حنبل (ت 241 هـ)[8]، وأخرى معروفة كانت قد رتّبت حسب المواضيع كصحيح البخاري (ت 256 هـ)، وصحيح مسلم (ت261هـ)، وابن ماجة (ت 273 هـ)، وسنن أبي داود السجستاني (ت275هـ)، وسنن الترمذي (ت 287 هـ)، وسنن النسائي (ت 303هـ)، ومصنفات أخرى لاحقة في الزمن جمعت منها، نجد مدونّات شيعيّة صنفت

---

(8)- ليس هناك اختلاف في أن أصحاب المذاهب الأربعة من أهل السنة والجماعة رغم أن الحديث عن تبلور فرقة سنية سياسية لا يتم إلا إزاء الحديث عن الشيعة، ولكن جرى الغالب في النظر أن جوهر المقالة السنية اعتراف بالخلفاء الأربعة الأوائل والقول بالاختيار في الإمامة، والسنيون ينتمون إلى أحد أصحاب المذاهب الأربعة. وأحمد بن حنبل أخذ علمه عن الشافعي ورفض فكرة خلق القرآن في عصر المامون فمحن، إلى أن جاء المتوكل فرفع المحنة، راجع : Cyril Glassé : dictionnaire encyclopédique de l'Islam, Bordas, Paris 1991, ecoles juridiques, p 111-c a, "il existe quatre ecoles juridiques chez les Sunnites, Hanafite, Hambalite, Maliquite et Shafiite", et voir p 168,c b, p 381, c b.

في القرنين الرابع والخامس نحو أصول الكافي لأبي جعفر محمد بن يعقوب المعروف بالكليني (ت329 هـ)، وكتاب من لا يحضره الفقيه لأبي جعفر محمد بن علي بن بابويه القمي(ت 381 هـ)، وتهذيب الأحكام لأبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي (ت 460 هـ)، وأوفاها ما جمعه المجلسي في مصنفه الضخم المعروف بـ "بحار الأنوار الجامع لدرر أخبار الأئمة الأطهار".

غير أنه لئن كانت أحاديث الخوارج مجرد ترديد لما ورد في كتب أهل السنة، فإن الاختلاف، بين في المدونات الشيعية في مستوى الكم والمواضيع، بشكل جعلها تفترق عن مثيلاتها السنية.

ولئن ظهر لنا أن مثل هذا الاختلاف قد يشكك في صحة الأحاديث، وقد يكون شاهدا على ابتداعها كما حاول بيان ذلك بعض القدامى وبعض العلماء الشيوخ المعاصرين[9] فإننا نقرها لأن ما يعنينا منها هو مغامرتها في تاريخ الفكر الإسلامي، وأثرها في بلورة التصور المحمول حول إبراهيم في الثقافة العربية الإسلامية.

إن هذا الاختراق الأيديولوجي بسبب الافتراق السياسي، يظهر كذلك في مستوى اختلاف مصادر أهل السنة النقلية (المتعلقة بالرواة الأوائل)، إذا ما قابلناها بالمصادر الشيعية، فمصادر الأحاديث السنية تعود إلى الرسول والصحابة وتتوقف عند جيل معين منهم، هم الأوائل معاصرو الرسول والتابعون، أما الشيعة فتضيف إلى ما روي عن الرسول، ما روي عن علي الخليفة الرابع الإمام دون غيره من الخلفاء الثلاثة الأوائل وما روي عن

(9) – راجع مسألة الوضع في الأحاديث عند الجاحظ في كتاب الحيوان، ج 1، ص.ص 200–205؛ ج6، ص.ص 283–288؛ ابن كثير : البداية والنهاية، بيروت، 1966، ص 105، وراجع أيضا هاشم معروف الحسيني : الموضوعات في الآثار والأخبار، لبنان، 1973، ومحسن عبد الناظر : مسألة الإمامة والوضع في الحديث عند الفرق الإسلامية، الدار العربية للكتاب، 1983.

الأئمّة.ومن المفيد الانتباه إلى الخلاف القائم في شأن تسمية المروي عن الأئمة حديثا.

لئن أمكن تعريف الحديث السني عند الدارسين خاصة من جهة نسبته إلى الرسول والصحابة فإن الأمر بقي مشكلا في خصوص الشيعة وقد شاب الدراسات تردد في الغرض، والسبب يعود إلى عملية النقل في حد ذاتها إذ تلبس قول الأئمة بالحديث فحمل عليه ، ولعل المسألة مرتبطة في الأصل بصياغة العقائد الشيعية وأساسا الإمامية، فلقد صيغت بأقوال الأئمة وبأسلوب الكلام الشيعي ،إضافة إلى أن هؤلاء استثمروا الأحاديث على نحو مكن من دمج وتلازم-وثيق عسر معه فك المروي وتمييز هذا عن ذاك بحكم عصمة الإمام حتى إن سمات الحديث صارت هي سمات الخبر الشيعي[9']، ولئن ذهب بعض الدارسين إلى أن الحديث والخبر والرواية والأثر في نفس المعنى، فإن بعضهم الآخر لم ير أن مصطلح حديث كان دائما مساويا لمصطلح خبر[9"].

– تنوّع المواقع المعرفيّة، وهو أمر يعود إلى الأدوار المعرفيّة المختلفة بالنظر إلى المصنّفات، فالأحاديث تشكّل بوجه من الوجوه نوعا من التفسير، إذ هناك أحاديث كثيرة قالها الرسول أو صحابته وهم بصدد تفسير آية معيّنة، وهو ما يخلق تداخلا بين صنفي مدوّنات التفسير ومدوّنات الأحاديث، كما يعني أن النص الإسلاميّ قد يتجاوز القرآن والأحاديث إلى ما سواهما من النصوص على هامش القرآن[10].

(9')– voir GERARD LECOMTE,Aspects de la litterature de Hadith chez les Imamites,in le Shiisme Imamite,PUF,1970,(Colloque de Strasbourg 1968),pp91-95.

(9")– op,p102.

(10)– استعمل المنصف بن عبد الجليل مصطلح النص الإسلامي ويعني به "أربعة مصادر –أصول يكاد الفكر الإسلامي لا يخرج عنها : النص القرآني والسنة وتجربة الصحابة والإجماع" (المنهج الأنثروبولوجي م س، ص 33). ولكننا نختلف معه كما نظهر لاحقا.

إن ما بينا سابقا يفضي بنا إلى نتيجتين:

- الأولى، أن بعض نصوص التفسير تصلح لأن تلحق بالنصّ، وأن بعض نصوص الحديث في المقابل يمكن أن تلحق بالتفسير، ومن ثم فأمر مفهوم النصّ غير قار ولا يمكن الاطمئنان إليه.

- الثانية، هي أن موقع المفسر المعرفيّ أو المحدث إنما هو موقع الجامع، وهو ما يصوّب إلى حدّ كبير وجهة نظرنا القائلة بتداخل المجالات وتعالقها، فداخل موقع المفسّر تقع مواقع أخرى للمحدّث والمؤرّخ وغيرهما، ولذلك تبقى حدود الفصل نسبيّة غير نهائيّة .

هكذا يبدو لنا جليّا أن أمر الحديث لا يقلّ مشكليّة عن أمر النصّ القرآني، من جهة مدى حجيّته في الدّلالة على الأخبار المتعلّقة بإبراهيم، ومن جهة مرجعيّته المحدّدة بالتوراة والأناجيل، وإن كانت مغيبة دائما في هذا المستوى، وكذا ما يهمّ التنازع الأيديولوجيّ حوله.

إن الأحاديث إجمالا ورغم ما يحفّ بها من قضايا مستعصية وملتبسة أحيانا كثيرة يصعب معها الانتهاء إلى حسم واضح جلي، تبقى هي الأخرى بالنسبة إلينا كالنصّ القرآني منفذا نتسرّب منه إلى فهم التصوّر المحمول عن إبراهيم، حتى نعرف حدود إضافات نصوص المحدثين في بناء التصور العام عند المسلمين. وبصرف النظر عن كونه ما حدث به الرّسول أو ما نسب إليه[11] فهو يظل تصوّر الجماعة الإسلاميّة، تؤسّسه بالقياس إلى ما تعرفه عن الرسول، أو ما تتوّهم أنها تعرفه، أو ما تعتقد أنها تعرفه، أو ما تصنعه صنعا.

إن التّصوّر حول إبراهيم في الحديث يبدو موقع تشابك، ومن هنا

---

(11) - نقصد هنا ما ابتدع من الأحاديث، وعد موضوعا عند الدارسين.

يمكننا دراسته، لذلك نختبره من جهتين، دلالته على ذاته وإمكانيّة تأسيسه لتصوّر مخصوص، ودلالته على غيره وإمكانية تكميله التصوّر القرآني.

وفي المقابل، لا يمكن تجاهل مشكل آخر يتعلق بمنشئ الأخبار أو ناقل الأخبار، فمنشئ الخبر عن إبراهيم في النصّ القرآني يختلف دون شكّ عن منشئه ومنجزه في مجاميع الحديث، فمن السيادة العليا " الله " المبلّغ إلى الرّسول على لسان جبريل، يتحوّل الخبر ليصبح بشريا، يقوم الرّسول بإنشائه وإنجازه حينما انقطع الوحي، ما عدا ما كان منه أحيانا أحاديث قدسيّة، وهذا لا يهمّ موضوع دراستنا، إذ يمكن الجزم أننا لا نجد أحاديث قدسيّة تخبر عن إبراهيم.

ولذلك فإن الإخبار، يبدأ في مستوى سلسلة النبوّة، من الرسول باعتباره اللاحق في الزمن، وباعتباره سلطة مرجعيّة بين المسلمين، عن سلف هو إبراهيم رأسا في سلسلة النبوة وبدءا في الإسلام، وهو بعيد العهد عن ذلك الزمان، زمن القرن الأوّل للهجرة. وما يهمّنا هنا هو مستوى التّحوّل في وظيفة الرسول من ناقل الخبر (ما جاء في القرآن عن إبراهيم) إلى منجز الخبر، ولذلك فإن السيادة العليا تغيب في الحديث لتمثل في سيادة نبويّة وسلطة بشريّة، وتتجسّد تلك السلطة في مستويين :

- الأول، السلطة على النص، حين يفسّر الرسول بعض الآيات المخبرة عن إبراهيم، وهذا ما نتناوله لاحقا في مصنّفات التفسير.

- والثاني، سلطته المعرفيّة على الخبر الذي ينشئه وهنا يقع انتقال من قداسة النص القرآني المرتبطة بمنشئه إلى قداسة الحديث المرتبطة بالرسول.

وطبيعي، أن موقف المسلمين من المصدر الثاني في الإخبار عن

إبراهيم، سيكون نفس الموقف من الإخبار في المصدر الأول، وهو موقف يتمثل في التصويب والقبول التامّ، واعتبار ما جاءت به الأخبار في المصدرين قد وقع فعلا ولا يمكن التشكيك في حجيته.

إنهما مصدران يتكافأان حجّيّة، ولا يمكن للجماعة الإسلاميّة أن تقبل فكرة تسرّب الخطأ إليهما كما ترفض أن يكون القرآن والأحاديث قد اقتبسا عن التوراة، إلا في عصور متأخرة.

لعلّنا بهذا نفسّر غياب الإشارة إلى النقل عن التوراة في المصدرين المقدّسين، ونتساءل عن غياب الحرج في تصريح المفسّرين والمؤرّخين فيما بعد بنقلهم عنها. وبالنظر دائما إلى القرآن، فإن الرّسول كان طرفا من الأطراف الذين تتحدّد سيرة إبراهيم في ضوء وجودهم، وهو في الحديث يصبح المحدّد للسّيرة، بمعنى أنّه قد يكيّفها كما يشاء بالسّكوت والإبراز، حسب رؤيته، وبما يخدم شخصيّته الدينيّة، وبهذا فإن هناك موقعا أيديولوجيا دينيا آخر يثوي داخل العقيدة الواحدة، تظهر فيه مركزيّة الأنا المحمدية المحدّدة لذاتها بالإخبار عن الآخر.

أمّا عن دور الصّحابة في الإخبار، فلا بدّ من التذكير أنهم يقومون بدورين، دور ناقل الأخبار، ودور منشئ الأخبار. فبالنسبة إلى دور الناقل لا نحتاج إلى بيان ما يتعلّق باختلاف الروايات وانحرافاتها، ولكنّ الأهمّ هو الانتباه إليهم حينما أخبروا عن إبراهيم بتأليف الخبر وابتداعه لا بروايته ونقله، وهم بذلك الطرف المؤسّس للتصور إلى جانب الرسول، بعد ما جاء من تأسيس في نصوص القرآن المخبرة عن إبراهيم. وعندئذ تتأكّد بشريّة الإخبار لتكون مضاعفة، الرّسول البشر والصحابة البشر، وهؤلاء يمثلون السلطة الثالثة التي لا تقلّ قيمة عن السّلطتين الأوليين.

وحين نستحضر ما وسمناه بالاختراق الأيديولوجي السني الشّيعيّ، حيث تختلف أسماء الصحابة الثقات عند أهل السّنّة عن أسماء الصحابة الثقات عند الشيعة، فإن ما نعلمه عن موقف الفرقة الثانية الطاعنة في أبي بكر وعمر بن الخطّاب، ليس بذي بال عندنا في هذا المستوى من الدراسة، لأننا سنوظّفه لاحقا في فهم الاختلاف بين تصوري الفرقتين المتنازعتين، وإنما الأهمّ هو أن موضوع إبراهيم في حدّ ذاته يطرح أمام الدارس بحدة إشكالية الصحبة والصّحابة.

إنّ طرق مشكلة الصحبة معبر إلى مراجعة أصول مصادر الفكر الإسلامي الأولى[12] ، وأساسا المصدر الثاني. فالأخبار وإن نسبت إلى الرسول جاءت على ألسنة الصحابة رواية، وهم قد قرّروها على نحو ما ارتأوه صائبا، والرسول قال ما قال وذكر ما ذكر، لا كما كان الأمر عينا، وإنما كما ذكر الصّحابة أي النقلة الوسائط. والغريب أن المسلمين اللاحقين، وخاصة المعاصرين منهم، رغم حديثهم عن الوضع في الأحاديث واعتمادهم مقاييس الجرح والتعديل، اجتهدوا في نفي الوضع عن الصحابة وسلموا بصدقهم[13].

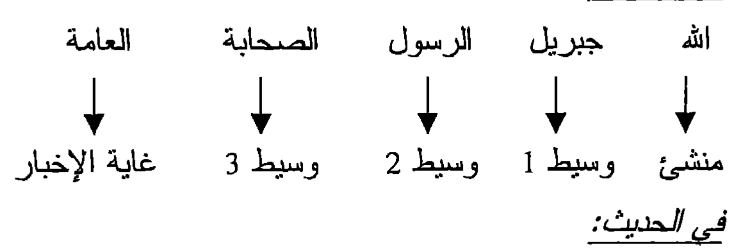
وإن نحن قدّرنا تحديدهم السيرة الإبراهيميّة، فإن قول الرّسول كثيرا ما يأتي بمثابة الشاهد على حجية تحديدهم ذاك، ليرفد رأي الصّحابي بشكل من الأشكال، وإذا ما استرسلنا في فهم مشكلة الوسائط يمكننا تحديدها على النحو التالي:

---

(12)- راجع منصف بن عبد الجليل : المنهج الأنثروبولوجي، م س، ص 32.

(13)- انظر أبا حاتم الرازي، حين اعتبر صحابة الرسول خارجين عن طائفة أهل الوضع ونفى عنهم تهمة الكذب، الجرح والتعديل، دائرة المعارف العثمانية، حيدر أباد، 1952، ص 14.





في الحديث:

الرسول ← الصحابة ← العامّة

منشئ ← منشئ ووسيط ← غاية الإخبار

وفي الحالين، فإن مصدرنا الأوّل والأخير هو هذه الجماعة المرجعيّة[14] ، فالقرآن كتب كما كتب بألسنتهم، وكذلك الأحاديث، والتصورات صيغت حول الأنبياء وفق معارفهم عن الأزمان السابقة، ولذلك فإن ما يفترض أنه إنجاز سلطة عليا، ليس غير إنجاز بشر على نحو مخصوص[15]، فبيننا وبين النصّ القرآني والحديث توجد سلطة الصّحابة وما يرافقها من منع وحظر ومراقبة وإقصاء وغير ذلك.

وإذ نضيف إلى ذلك الوسائط الأخرى في سلسلة الإسناد، ننتهي إلى ملاحظة طبقات سميكة تبعدنا عن التصورات الأصليّة، وتحجبها عنّا، لهذا اعتقدنا أن هذا التصور هو في مطلق الأحوال تصوّر بشر في الثقافة العربيّة الإسلاميّة، وهؤلاء البشر شهداء على الوحي والأحاديث.

لقد كانوا مؤوّلين لما غمض واستعصى، والنتيجة أنهم وسّعوا دلالة النصّ والحديث معا[16] ، بما يسع تصوّراتهم ويقيم لها المكان في المصدرين

---

(14) – الجماعة المرجعيّة reference group / groupe référentiel هي الجماعة التي يأخذ منها الفرد نسقه القيمي والمعرفيّ والدّيني، وقد محضنا لها في دراستنا هذا المصطلح.

(15)– لقد رجحت حجيّة الصحابة حسب الجماعتين السنيّة والشيعيّة، وليس وفق شروط علميّة عقديّة بل كانت الشروط أيديولوجيّة.

(16) – منصف بن عبد الجليل : المنهج الأنتروبولوجي، م س، ص 37.

الأوّلين، وقد قاموا بذلك في شيء من التناوب سيشمل بقيّة المجالات المعرفيّة الأخرى، لهذه الأسباب رأينا أن ننظر في المدوّنات أو المجاميع على أساس المواقع الأيديولوجيّة قصد استيعاب الاختلافات وفهمها وتعميق النظر فيها .

1-النواة الثقافية إبراهيم والنواة الثقافية الخاتمة محمد

تؤدّي الأحاديث المرصودة في هذا العنصر وظيفة أساسيّة، هي عقد الانتماء والتواصل بين الرّسول وإبراهيم، وقد تمّ ذلك مرّة بعقد الاستمراريّة الدينيّة، ومرّة أخرى بعقد الانتماء العرقي، وأحيانا بالتواصل اللّغويّ.

أما عن الاستمراريّة الدينيّة، حيث يكون إبراهيم الأصل الأوّل للإسلام ونقطة البدء في السلسلة، ويأتي محمّد المنتهى والخاتم، فيمكن أن ندرج فيها قوله "إن مثلي ومثل الأنبياء من قبلي، كمثل رجل بنى بنيانا فأحسنه وأجمله، إلا موضع لبنة من زاوية من زواياه، فجعل الناس يطوفون به، ويعجبون له، ويقولون هلاّ وضعت هذه اللبنة، قال... فأنا اللّبنة وخاتم النبيين"[17] .

وهذا الحديث بيّن الدلالة على اجتماع الأنبياء على تأسيس الدين دون إفراد إبراهيم وتخصيصه بذلك.

ويسند هذا الحديث آخر، بقدر ما يخبر عن استمرارية مسألة النحر من إبراهيم إلى الرسول، يفضي إلى الاستمرارية الدينية بشكل عام، لما كان الرسول يقول استعدادا للذبح "إني وجّهت وجهي للّذي فطر السّماوات والأرض، على ملّة إبراهيم حنيفا وما أنا من المشركين"[18] .

(17) _ ابن الأثير : جامع الأصول، ج 8، ص 512، ذكره البخاري أيضا 408/6 ومسلم/حديث رقم 2286 .

(18) – ابن الأثير : جامع الأصول، ص 351.

وفي حديث آخر، سئل الرسول ما هي الحنيفيّة، قال " الإســــلام"[19]

.كما يفهم مثل هذا في قوله "أنا دعوة أبي إبراهيم، قال وهو يرفـــع قواعـد البيت ربّنا وابعث فيهم رسولا منهم، حتّى أتم الآية ... "[20] .ولا يختلف هـذا الحديث عن حديث آخرقيل في نفس الغرض ذكره ابن سعد "إني عبـــد اللّـــه وخاتم النبيين، وإن آدم لمنجدل في طينته من ذلك دعوة أبي إبراهيم وبشـــارة عيسى بي"[21] .

وقد نفهم أحيانا من سياق الحديث العام البحث عن بيان هذا التواصل الديني[22]، في قوله" لكل نبي ولاة من النبيين، وإن ولي منهم أبـــي وخليـــل ربّي"[23] .

---

(19) – أورد ابن اطفيش هذا الحديث في جامع الشمل، ج 2، ص 1، وهو مضمون آية في القرآن، وعموما فإن ابن اطفيش (ت 1914 م) خارجي أباضي جمع ما جاء في المسانيد السنية وأعاد ترتيبها ففضله يكمـــن في الجمع. ومن المفيد التأكيد على أن الحديث عن خوارج لا يتجاوز زمن الصراع الأول المعروف بالفتنـــة الكبرى لأن ما بقي فيما بعد هو عقائد أباضية نسبة إلى عبد الله بن أباض مؤسس هذه الفرقة الخارجية، وقـد استمر وجودها إلى اليوم في جربة بتونس وسلطنة عمان. وفي الأصل فإن أغلب كتبهم المؤسسة لم تصلنـــا، وقد جاء بعضها مبثوثا في كتب لاحقة، فقد أورد أبو إبراهيم البرادي الأباضي (هو أحد مفكري هذا المذهـب وقادته لما انتقلت الدعوة إلى الكتمان بعد حملة الفاطميين على الأباضية سنة 297 هـــ) في كتابه "الجواهـــر المنتقاة لإتمام ما أخل به كتاب الطبقات"، طبعة القاهرة، د ت، أن سالم بن الحطيئة الهلالي صاحب عبـــد الله بن أباض كتب كتابا في السيرة في القرن الأول ذكر منه بعض الأخبار، كما أشار إلى أن أبا سفيان محبـوب بن الرحيل كتب في السيرة في أوائل القرن الثاني وأورد منه أخبارا في كتابه، وأما كتاب المسند للربيع بـــن حبيب ت 170ه وقد عرف بالمسند الجامع فقد أشار إليه بروكلمان في الجزء الثالث ص131ولم نطلع عليـــه وقد قيل إنه مخطوط في ليدن. وقد كتب أبو عمار الكافي في القرن السادس هجري كتابا في السيرة، طبـــع في سلطنة عمان 1997 ولم يصلنا، ويوجد مخطوط لأبي يوسف الورجلاني (ت 570 هـــ) هو كتاب العدل والإنصاف يختص بعقائد الأباضية فيما رأينا في مقدمته. وفي التفسير أشار البرادي إلى كتاب في الغـــرض ألفه هود بن محكم الهواري في القرن الثالث لم نطلع عليه ولا نعلم عنه أكثر مما ذكرنا. وهكذا فإن معرفتنـا السطحية بالأباضية وندرة الوثائق حولها يجعلنا نحجم عن الحديث عن تصور خاص بها.ونعتبر أن أفضـــل من كتب في الغرض هو منصف قوجة ، وقد استفدنا منه استفادة كبيرة . راجع كتابه الفتنة الكبرى من خلال مصادر خوارجية، الدار التونسية للنشر ،1994.

(20) – طبقات ابن سعد، ج 1، ص 149.

(21) – م ن، ص ن.

(22)– يقع التأكيد فيه دائما على الانتماء إلى إبراهيم وتكميل رسالته.

(23)– مسند أحمد، الكتب الستة، ج 1، ص 429 .

وتعقد تلك الاستمرارية في مستوى ديني مخصوص هو أداء الشعائر، فإذا التعويذة القديمة من زمن إبراهيم تستحضر، فقد كان الرسول يعوذ الحسن والحسين ويقول "إن أباكما كان يعوذ بها إسماعيل وإسحاق، أعوذ بكلمات الله التامة من كل شيطان وهامة ومن كل عين لامة"[24].

كما يظهر ذلك في دعاء اختتام الصلاة في القول "اللهم صل على محمد وعلى آل محمد، كما صليت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم، إنك حميد مجيد وبارك على محمد وعلى آل محمد، كما باركت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم، إنك حميد مجيد"[25].

وفي مستوى شعائر الحج يبدو أن الجمار شعيرة كان قد أسسها إبراهيم، قال الرسول "إن جبريل ذهب بإبراهيم إلى جمرة العقبة، فعرض له الشيطان فرماه بسبع حصيات، فساخ ثم أتى الجمرة الوسطى، فعرض له الشيطان، فرماه بسبع حصيات، فساخ، ثم أتى الجمرة القصوى، فعرض له الشيطان، فرماه بسبع حصيات"[26].

وقد روي عن الرسول أن أول من أجاب إبراهيم حين أذن بالحج أهل اليمن[27]، كما جاء في صحيح البخاري أن الرسول قال " الإيمان هاهنا " وأشار بيده إلى اليمن[28]، وقد قال أيضا" أنا يمان والحجر الأسود يمان، والدين يمان"[29]، وكذا هو قوله "مكة من اليمن"[30].

ولا يختلف مثل هذا عن تواصل يبدو من خلال الثبات المكاني

---

(24)- صحيح البخاري : كتاب الأنبياء، ص 119.
(25) - م ن، ص 118.
(26) - مسند أحمد، م س، ص 306.
(27)- الأزرقي : أخبار مكة، ص 120.
(28)- رواه البخاري عن ابن مسعود، جاء ذلك في ابن كثير : البداية والنهاية، ج 5، ص 62.
(29)- م ن، ص ن.
(30)- راجع فخر الدين الرازي : تاريخ مدينة صنعاء، تح سهيل زوكار، دمشق 1975، ص 135.

المقدس، فهناك بعض الأحاديث تكشف عن رغبة الرّسول في إعادة بناء البيت على أساس إبراهيم لولا حدثان القرشيين بالكفر، وأحيانا أخرى تعبّر عن رغبته في هدم الكعبة وإعادة البناء[31].

غير أن تلك الاستمرارية الجغرافية تنقلب في أحاديث أخرى إلى رغبة في التفرّد، إذ يتفرّد الرسول بمكان خاص، كما تفرّد إبراهيم بذلك، قال "إن إبراهيم عبدك، وخليلك، ونبيّك، وإني عبدك، ونبيّك، وإنه دعاك لمكّة، وإني أدعوك للمدينة بمثل ما دعاك لمكّة"[32].

شبيه بما ذكرنا قوله "اللهم إن إبراهيم حرّم مكة فجعلها حرما، وإني حرّمت المدينة حراما ما بين مأزميها، ألا يهرق فيها دم ولا يحمل فيها سلاح لقتال، اللّهمّ بارك لنا في مدينتنا"[33].

وأحيانا، تأخذ تلك الاستمرارية طابع التّواصل العرقي الدموي المبنيّ على الاصطفاء الدّيني، قال "إن الله اصطفى من ولد إبراهيم إسماعيل، واصطفى من قريش بني هاشم، واصطفاني من بني هاشم"[34].

ولئن أقر الرسول أن "كلّ العرب من ولد إسماعيل بن إبراهيم"[35]. فإنه بإقراره ذاك يؤكد نفس التواصل في فضاء الآخرة كما ظهر من حدث الإسراء بإقامة مماثلة بين العقد الديني المستمر في الأعقاب والدّموي الظاهر في التشابه الخلقيّ، قال"... مررت بإبراهيم، فقال مرحبا بالنبيّ الصالح والابن الصالح .."[36]، وقال أيضا "... في ليلة الإسراء رأيت إبراهيم، وأنا أشبه ولده به ..."[37].

---

(31)- سنن النسائي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، مجلّد 3، ص.ص 214 - 216.
(33) - م ن، حديث رقم 1374، راجع أيضا ابن اطفيش، ج 2، ص 24 .
(34) - طبقات ابن سعد، ج 1، ص 20.
(35) - م ن، ص 49 .
(36) - مسلم، ج1، حديث رقم 263 .
(37) - البخاري، م س، باب 68، ص 51.

وفي حديث آخر قال "أتاني الليلة آتيان، فأتينا على رجل طويل لا أكاد أرى رأسه طولا، وإنه إبراهيم"[38]. وفي إضافة ابن عباس حول نفس الحديث قال "أما إبراهيم فانظروا إلى صاحبكم، وأما موسى فجعد آدم على جمل أحمر مخطوم بخلبة، كأني أنظر إليه انحدر في الوادي"[39].

ثمّ يظهر التواصل بعد ذاك في شكله اللّغويّ، قال "أوّل من فتّق لسانه بالعربيّة الميّتة إسماعيل وهو ابن أربع عشرة سنة ... كانت قد درست، فأتاني بها جبريل فحفظنيها"[40].

ومن خلال مستوى التواصل وعقد الاستمرار الدينيّ والعرقيّ واللّغويّ، يقع تأسيس عنصر آخر هو التمجيد، وهو ما تخبرنا عنه جملة من الأحاديث، منها نذكر قوله "ذاك إبراهيم خليل اللّه" لمن جاء الرسول وقال له يا خير البريّة[41]، وكذا هو قوله "إن الكريم بن الكريم بن الكريم بن الكريم يوسف بن يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم"[42].

وقد يظهر التمجيد من جهة أخرى، حين يلتزم الرسول موقفا دفاعيا بنفي الشّكّ عن إبراهيم، قال "... نحن أحقّ بالشّكّ من إبراهيم، إذ قال ربّي أرني كيف تحيي الموتى..."[43]، وقد جاء قوله هذا في سياق الرّدّ على من قال بشكّ إبراهيم، ومقصده أن الشك ليس متطرّقا إلى الأنبياء، ولو كان متطرّقا إليهم لكان هو أحقّ بالشّكّ من إبراهيم.

وقد أضاف ابن الأثير " قال بعض من سمعها، شك إبراهيم ولم يشكّ

---

(38) – م ن، ص 111.

(39) – م ن، ص ن.

(40) – ابن اطفيش ج 2 ص 71 .

(41)– ابن الأثير : جامع الأصول، ج 8، ص 512.

(42) – م س، ص 513، انظر أيضا البخاري، م س، ص 288.

(43) – ابن الأثير : جامع الأصول، ج 8، ص 54، والبخاري، م س، ص 119، والترمذي ص 301.

نبينا، فقال الرسول تواضعا منه وتقديما لإبراهيم على نفسه، نحن أحق بالشك منه، والمعنى، إننا لم نشك ونحن دونه فكيف يشك هو"[44].

ويظهر التمجيد في الاعتذار لإبراهيم فيما روي أنه كذب فيه، فقد ذكر أبو هريرة "أن إبراهيم لم يكذب قط إلا ثلاثا، اثنتين في ذات الله تعالى، قوله إني سقيم، وقوله بل فعله كبيرهم هذا، وبينما هو يسير في أرض جبار من الجبابرة إذ نزل منزلا فأتي الجبار، فقيل له إنه نزل هاهنا رجل مع امرأة هي أحسن النساء، فأرسل إليه فسأله عنها فقال إنها أختي"[45].

كما يبدو ذلك في نفي الرسول استقسام إبراهيم بالأزلام، فقد قيل "دخل الرسول البيت فوجد فيه صورة إبراهيم وصورة مريم، فقال أما لهم قد سمعوا أن الملائكة لا تدخل بيتا فيه صور، وأضاف آخر ... لما رأى الصور في البيت، لم يدخل حتى أمر بها فمحيت، ورأى إبراهيم وإسماعيل بأيديهما الأزلام، فقال قاتلهم الله والله إن استقسما بالأزلام قط"[46].

غير أن ذلك التمجيد وما أشرنا إليه قبله من تواصل في الدين والأصل و اللغة يرتقي إلى مستوى جديد هو مستوى المفاضلة في الدنيا وفي الآخرة.

ففي الدنيا، كانت المفاضلة تعقد مرة بين الرسول والأنبياء جميعا وأحيانا أخرى بينه وبين إبراهيم فقط .وليس خفيا أن هذه المفاضلة الجارية بينه وبين الأنبياء عائدة إلى معنى الاصطفاء الكلي واختتام النبوة والدين.

أما فيما تعلق بأفضليته على إبراهيم، فقد قال "خيار ولد آدم خمس،

(44) – م ن، ص ن .

(45)– م ن، ص ن. وهذه الرواية لم ترد بالتوراة.

(46)– البخاري، م س، ص 110.

نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد، وخيرهم محمد"[48]، وقال أيضا "اتخذ الله إبراهيم خليلا وموسى نجيا واتخذني حبيبا، ثم قال (الله) وعزتي وجلالي لأوثرن حبيبي على خليلي ونجيي"[49].

في حين أن ما يثبت أفضلية الرسول محمد في الآخرة، هو قوله "أنا سيد ولد آدم يوم القيامة ولا فخر ... يفزع الناس ثلاث فزعات، فيأتون آدم، فيقولون أنت أبونا آدم، فاشفع لنا إلى ربك، فيقول إنني أذنبت ذنبا أهبطت به إلى الأرض، ولكن ائتوا نوحا، فيأتون نوحا، فيقول إنني دعوت على أهل الأرض دعوة فأهلكوا، ولكن اذهبوا إلى إبراهيم، فيأتون إلى إبراهيم، فيقول إني كذبت ثلاث كذبات، ثم قال ما منها كذبة (إلا دافع) بها عن دين الله ... ولكن ائتوا محمدا، فيأتوني فأنطلق معهم"[50].

لكن هذه المفاضلة، تتم أحيانا أخرى فيما بين الرسول والأنبياء وغيره من البشر، لبيان السبق في لقاء الله في الآخرة، قال " أول من يكسى (يوم القيامة)، إبراهيم عليه السلام، يقول اكسوا خليلي فيؤتى بريطتين بيضاوين، فيلبسهما ثم يقعد، فيستقبل العرش، ثم أوتى بكسوتي فألبسها، فأقوم في يمينه مقاما لا يقومه أحد غيري، يغبطني به الأولون والآخرون"[51].

---

(48) – م ن، ص 37.

(49) – م ن، ص 28، وانظر أيضا أبا نعيم الإصفهاني : دلائل النبوة، طبعة حيدر أباد، 1320 هـ، ص 587، فيه إشارة إلى قدوم محمد على إبراهيم وذكر أمر الخلة، ونجد حديثا آخر يؤكد التكافؤ لا المفاضلة " إن الله اتخذني خليلا كما اتخذ إبراهيم خليلا، وإن خليلي أبو بكر ". راجع البخاري /3658 وقد روى هذا الحديث كل الأئمة.

(50) – الترمذي : الجامع الصحيح، ج 5، ص 288، انظر أيضا النهاية في الفتن والملاحم لابن كثير، تح، محمد أحمد عبد العزيز، دار الجيل بيروت، ج 1، ص.ص 311 – 313، وفى حديث آخر " أنا سيد ولد آدم يوم القيامة، وأول من شق عند الأرض، وأول شافع، وأول مشفع "، م ن، ص ن.

(51)– مسند أحمد، الكتب الستة، ج 1، ص 348، الريطة، هي الملاءة، وهي ثوب لين أبيض، انظر لسان العرب فصل الطاء باب الراء .

2-أس هيئة إبراهيم وعاداته

لا نقف في مدونة الحديث على أحاديث كثيرة وافية بالغرض في هذا الباب، سوى حديثين:

- الأول، ذكره مالك[52]، قال رسول الله "كان إبراهيم أول من ضيف الضيف، وأول الناس قص الشارب، وأول الناس رأى الشيب، فقال يا رب ما هذا؟، فقال الله تبارك وتعالى وقار يا إبراهيم، فقال، ربي زدني وقارا". وهذا الحديث وإن بدا مؤصلا لعادات العرب وسلوكهم، بما أنه يحيلنا على ابتداعها الأول، فإنه يكشف عن اهتمام الرواة ببعض الجزئيات قصد تكميل التصور ببعديه السلوكي والخلقي.

- الثاني، يتعلق بحدث اجتماعي ديني هو الختان، فقد ذكر البخاري قول الرسول "اختتن إبراهيم وهو ابن ثمانين سنة بالقدوم ..."[53].

3-إضافات في حدث المحنة

ندرج في هذا الغرض حديثا يهم المحنة مباشرة يمكن توظيفه لفهم نشاط الذاكرة الجماعية، أما الأول ويهم المحنة مباشرة قد أورده البخاري، فلما كان الرسول يأمر بقتل الوزغ، كان يقول " [إنه] كان ينفخ على إبراهيم عليه السلام .."[55]. والظاهر من هذا الحديث أنه رغم أهمية حدث المحنة بالنسبة إلى سيرة إبراهيم، فإن محمدا لم يذكر ما من شأنه أن يوضح هذا الحدث، ولم يخلف لنا المخبرون الرواة من أقواله ما يمكن أن ينير هذه المسألة.

---

(52)- مالك : الموطأ الكتب الستة، حديث رقم 4.
(53) - البخاري، م س، ص 110.
(55) - البخاري، م س، كتاب الأنبياء، باب 8، ص.ص 110-111.

4-إضافات في مساره الأسري

يتأسس هذا المسار في مجاميع الحديث في ضوء وجود ثلاثة أطراف، تعقد لكل طرف علاقة مخصوصة بإبراهيم، وكل واحدة من تلك العلاقات تفضي إلى معجزة من المعجزات، ونحن نرتبها زمنيا باعتماد النصوص المخبرة عنها حسب أولويات: علاقته بسارة ثم علاقته بهاجر وأخيرا علاقته بإسماعيل وإسحاق.

أ- إبراهيم وسارة

يأتي الإخبار عن سارة وإبراهيم ضمن لحظة الاعتذار عن الكذبات الثلاث، وأساسا ما تعلق بالكذبة الثالثة، في قوله "أختي"، فقد قال أبو هريرة "بينما هو ذات يوم وسارة إذ أتى على جبار من الجبابرة، فقيل له إن هنا رجلا معه امرأة من أحسن النساء، فأرسل إليها، فسأله عنها، فقال من هذه؟ قال "أختي"، فأتى سارة، قال يا سارة ليس على وجه الأرض مؤمن غيري وغيرك، وإن هذا سألني عنك، فأخبرته أنك أختي، فلا تكذبيني، فأرسل إليها، فلما دخلت عليه، ذهب يتناولها بيده، فأخذ، فقال ادعي الله ولا أضرك، فدعت الله، فأطلق، ثم تناولها الثانية، فأخذ مثلها أو أشد، فقال ادعي الله ولا أضرك، فدعت الله، فأطلق، فدعا بعض حجبته، فقال إنكم لم تأتوني بإنسان ، إنما أتيتموني بشيطان. فأخدمها هاجر، فأتته وهو قائم يصلي، فأومأ بيده، مهيا، قالت رد الله كيد الكافر أو الفاجر في نحره وأخدم هاجر"[56].

ويضيف البخاري أن سارة دعت الله كي ينقذها فلما قام فرعون

---

(56)- البخاري، م س، ص 112، ولا شك في أن هذا الخبر وليد نظر المسلمين في التوراة، راجع خاصة قوله إنها أختي في : الكتاب المقدس، جي سي - سنتر- مصر الجديدة، ط 2، 1988، سفر التكوين، الإصحاح 20 /1- 8 .

إليها، قامت تتوضأ وتصلي، فقالت اللهم إني آمنت بك وبرسولك، وأحصنت فرجي إلا على زوجي فلا تسلط علي الكافر ..."[57] .

ب- إبراهيم وهاجر وإسماعيل

يأتي الخبر عن هذه العلاقة على لسان الصحابي عبد الله بن عباس، وهو تقريبا من أوفى الأخبار المتعلقة بسيرة إبراهيم لتسلسل القصص فيه دون انقطاع ولوضوح رؤية الراوي.

قال ابن عباس "أول ما اتخذت النساء المنطق من قبل أم إسماعيل، اتخذت منطقا لتعفي أثرها على سارة، ثم جاء بها إبراهيم وبابنها إسماعيل، وهي ترضعه حتى وضعها عند البيت، عند دوحة فوق زمزم في أعلى المسجد، وليس بمكة يومئذ أحد، وليس بها ماء، فوضعهما هناك، ووضع عندهما جرابا فيه تمر، وسقاء فيه ماء، ثم قفى إبراهيم منطلقا، فتبعته أم إسماعيل، فقالت يا إبراهيم أين تذهب وتتركنا بهذا الوادي الذي ليس فيه أنيس ولا شيء؟ فقالت ذلك مرارا، وجعل لا يلتفت إليها، فقالت الله أمرك بهذا؟ قال نعم، قالت إذن لا يضيعنا، ثم رجعت، فانطلق إبراهيم عليه السلام، حتى إذا كان عند الثنية - حيث لا يرونه - استقبل بوجهه البيت، ثم دعا بهؤلاء الدعوات، فرفع يديه، فقال (ربنا إني أسكنت من ذريتي بواد غير ذي زرع) حتى بلغ - (يشكرون)(إبراهيم37/14). وجعلت أم إسماعيل ترضع إسماعيل وتشرب من ذلك الماء، حتى إذا نفذ ما في السقاء عطشت، وعطش ابنها، وجعلت تنظر إليه يتلوى... فانطلقت كراهية أن تنظر إليه، فوجدت الصفا أقرب جبل في الأرض يليها، فقامت عليه، ثم استقبلت الوادي تنظر

(57)_ البخاري، م ن، ص ن.

هل ترى أحدا فلم تر أحدا، فهبطت من الصفا، حتى إذا بلغت الوادي، رفعت طرف درعها، ثم سعت سعي الإنسان المجهود حتى جاوزت الوادي، ثم أتت المروى، فقامت عليها، فنظرت، هل ترى أحدا فلم تر أحدا، ففعلت ذلك سبع مرات... قال النبي... لذلك سعى الناس بينهما، فلما أشرفت على المروة سمعت صوتا، فقالت صه تريد نفسها، ثم تسمعت فسمعت أيضا، فقالت قد أسمعت إن كان عندك غواث، فإذا هي بالملك عند موضع زمزم، فبحث بعقبه ... حتى ظهر الماء ... وجعلت تغرف من الماء في سقائها، وهو يفور بعدما تغرف ... قال النبي... يرحم الله أم إسماعيل ... لو لم تغرف من الماء لكانت زمزم عينا معينا".

ثم يضيف ابن عباس مخبرا عن البيت وعن زواج إسماعيل قائلا "...فشربت وأرضعت ولدها، فقال لها الملك لا تخافوا الضيعة، فإن ههنا بيتا لله، يبنيه هذا الغلام وأبوه، وإن الله لا يضيع أهله، وكان البيت مرتفعا من الأرض كالرابية تأتيه السيول، فتأخذ عن يمينه، وعن شماله، فكانت كذلك، حتى مرت بهم رفقة من جرهم مقبلين من طريق كأداء، فنزلوا في أسفل مكة، فرأوا طائرا عائفا، فقالوا إن هذا الطائر ليدور على ماء، لعهدنا بهذا الوادي وما فيه ماء، فأرسلوا جريا أو جريين، فإذا هم بالماء، فرجعوا فأخبرهم، فأقبلوا، وأم إسماعيل عند الماء، فقالوا أتأذنين لنا أن ننزل عندك ؟ قالت نعم، ولكن لاحق لكم في الماء، قالوا نعم. فألفى ذلك أم إسماعيل وهي تحب الأنس، فنزلوا فأرسلوا إلى أهليهم، فنزلوا معهم، حتى إذا كان بها أهل أبيات منهم، وشب الغلام، وتعلم العربية منهم، وأنفسهم وأعجبهم حين شب، فلما أدرك زوجوه امرأة منهم، وماتت أم إسماعيل".

ويهتم في الخبر كذلك بعلاقة إبراهيم بزوج إسماعيل " فجاء إبراهيم بعدما تزوج إسماعيل، يطالع تركته، فلم يجد إسماعيل، فسأل امرأته عنه،

فقالت خرج يبتغي لنا. ثم سألها عن عيشهم وهيئتهم، فقالت نحن بشر، نحن في ضيق وشدة، وشكت إليه، قال فإذا جاء زوجك فاقرئي عليه السلام، وقولي له يغير عتبة بابه، فلما جاء إسماعيل، كأنه آنس شيئا، فقال هل جاءكم من أحد؟ قالت نعم، جاءنا شيخ كذا وكذا، فسألنا عنك، فأخبرته، فسألني كيف عيشتنا، فأخبرته أنا في جهد وشدة، قال فهل أوصاك بشيء؟ قالت نعم، أمرني أن أقرأ عليك السلام، ويقول لك غير عتبة بابك، قال ذاك أبي، وقد أمرني أن أفارقك، الحقي بأهلك، فطلقها، وتزوج من أخرى، فلبث عنهم إبراهيم ما شاء الله أن يلبث، ثم أتاهم بعد ذلك، فلم يجده، فدخل على امرأته، فسأل عنه، قالت خرج يبتغي لنا، قال كيف أنتم ؟ وسألها عن عيشهم وهيئتهم، فقالت ، نحن بخير وسعة، وأثنت على الله عز وجل، فقال ما طعامكم؟ قالت اللحم، قال فما شرابكم؟ قالت الماء، قال اللهم بارك لهم في اللحم والماء، ولم يكن لهم يومئذ حب، ولو كان لهم دعا لهم فيه ...".

ويذكر بعد ذلك ما جاء من أمر بناء البيت "ثم لبث عنهم ما شاء الله، ثم جاء بعد ذلك وإسماعيل يبري نبلا له تحت دوحة قريبا من زمزم، فلما رآه قام إليه فصنعا كما يصنع الوالد بالولد والولد بالوالد، ثم قال يا إسماعيل إن الله أمرني بأمر، قال فاصنع ما أمرك ربك ، قال وتعينني ؟ قال وأعينك، قال فإن الله أمرني أن أبني بيتا هاهنا، وأشار إلى أكمة مرتفعة على ما حولها، فعند ذلك رفع القواعد من البيت فجعل إسماعيل يأتي بالحجارة وإبراهيم يبني، حتى إذا ارتفع البناء جاء إبراهيم بهذا الحجر فوضعه له فقام عليه وهو يبني وإسماعيل يناوله الحجارة، وهما يقولان (ربنا تقبل منا إنك أنت السميع العليم) (آل عمران 82/3) قال، فجعلا يبنيان حتى يدورا حول البيت وهما يقولان (ربنا تقبل منا إنك أنت السميع العليم)[58].

(58) – ابن الأثير: جامع الأصول، الكتاب الثامن في القصص، ص.ص 295 – 300، وانظر تحليلنا لهذا الخبر لاحقا في بناء التصور في الأحاديث ودلالاته .

ج- مسألة الذبيح وعلاقته بإسحاق

لا نجد في هذا العنصر غير حديثٍ واحد ولكنه مفيد في تبين الذبيح إذ أقر الرسول أنه إسحاق قال " فلما أراد أن يذبح ابنه إسحاق، قال لأبيه يا أبتي أوثقني لا أضطرب فينتضح عليك من دمي إذا ذبحتني، فشده، فلما أخذ الشفرة، فأراد أن يذبحه، نودي من خلفه أن يا إبراهيم قد صدقت الرؤيا (105/37)"[59].

5-منزلتهفيالآخرة

تتحدد منزلته في الآخرة هي الأخرى ضمن علاقته بثلاثة أطراف بالله وبآزر وبالمؤمنين عموما.

أما عن علاقته بالطرف الأول، فتبدو في كون إبراهيم خليل الله، ولذلك فهو يستقبل العرش وهو أول من يكسى يوم القيامة[60]. وليس خفيا أن دلالة الكساء هي الستر والرضا، في حين يبقى الناس حفاة عراة في التصور الإسلامي ليوم الحساب، وقد نزل منزلة عظيمة في السماء السابعة أو السادسة حسب الروايات ووفق ما روي عن حدث الإسراء، قال الرسول "ثم أتينا السماء السابعة... فأتيت على إبراهيم عليه السلام، فسلمت عليه، فقال مرحبا بك من ابن صالح ونبي صالح، ثم رفع لي البيت المعمور، فسألت جبريل فقال هذا البيت المعمور يصلي فيه كل يوم سبعون ألف ملك[61] .

---

(59) – مسند أحمد : الكتب الستة، ج 1، ص 306.

(60) – م ن، ص 348 .

(61) – النسائي، مجلد 1، ص.ص 216– 219، مسلم ج 1، ص 146، حديث رقم 263، وقد ذكر أنه وجده في السماء السادسة .

وأما ما تعلق بأمره مع أبيه، فقد قال الرسول "يلقى إبراهيم أبـاه آزر يوم القيامة وعلى وجه آزر قترة وعبرة، فيقول له إبراهيم، ألم أقـل لـك لا تعصني فيقول أبوه فاليوم لا أعصيك، فيقول إبراهيم يا رب إنك وعدتنـي أن لا تخزيني يوم يبعثون، فأي خزي أخزى من أبي الأبعد، فيقول تعالى إنـي حرمت الجنة على الكافرين، ثم يقال يا إبراهيم ما تحت قدميك، فينظر، فـإذا بذيخ(62) متلطخ فيؤخذ بقوائمه فيلقى في النار"(63).

على أن ما يهم علاقته بالمؤمنين يؤكد استمرارية مفهوم الأبوة فـي الآخرة، إضافة إلى ماكان في الدنيا، قال " أطفال المؤمنيـن فـي الجنـة، يكفلهم إبراهيم وسارة حتى يردوا إلى آبائهم يوم القيامة ..."(64) .

6-بناء تصور إبراهيم في الأحاديث السنية ودلالاته

إن دراسة الحديث دراسة في ذاته تمكننا من الوقـوف عنـد أربـع مسائل، تنامي النصوص وتكميل التصور ودلالتها الأيديولوجيـة وتوترهـا وترددها ودلالتها على الثقافة العربية الإسلامية عموما.

أما في المسألة الأولى، فلا بد من الإشارة إلى أن النصوص تتضخـم وتتكثف في عناصر وتتراجع في أخرى، وهي ليست مستوية كميا، فحـدث المحنة رغم أهميته الكبرى في سيرة إبراهيم لم يمحض له الرسول والجماعة المرجعية غير حديثين لا يكفيان لتأسيس فهم واضح، فما عدا ما ذكره القرآن الذي يبدو أوفى مما في الحديث فإن الذاكرة انصرفت عـن الإلمـاع إليـه وإضافة نصوص مكملة.

---

(62)- ورد في لسان العرب باب الذال فصل الخاء أن الذيخ بكسر الذال : الذكر من الضباع الكثير الشعر والجمع أذياخ . وقد استشهد ابن منظور بالحديث ذاته، ونعت متلطخ يعني برجيعه أو بالطين.

(63)- البخاري : الكتب الستة، ج 4، ص 110.

(64) – ابن اطفيش، ج 2، ص 21.

بم نفسر إذن هذا الإعراض؟

يحسن في هذا المستوى الانتباه إلى كيفية اشتغال ذاكـــرة الجماعـــة، فهي محدودة القدرة على صوغ الجزئيات وإنشاء نصوص جديدة إذا ما لـــم تتصل بثقافات أخرى في موضوع من المواضيع ولازمت أخبارها. أمـــا إذا ما جنحت إلى ثقافة الآخر واقترضت من أخبارها ما يسند تصوراتها فـــهي تبدع نصوصا مكملة إما بنسخ أو بابتداع على نموذج.

إن حدث المحنة كاف للدلالة على ذلك، فقد توقف القرآن عند حـــدود المعلومة ولم يذكر لنا من الأخبار إلا ما تعلق بالمحنة والخلاص، ولم تقـــدر الجماعة المرجعية على توسيع الدلالة بنسج نصوص تكشف الخفـــي وتبيـــن المبهم، بل كأنما تعطلت طاقة الإبداع والصنع. والسبب في ذلك عدم وجـــود نص ثقافي يمكن أن تستمد منه أخبارا مكملة.

ولئن كانت التوراة أول النصوص الثقافية الأخرى التي يعـــود إليـــه المسلمون في تكميلهم تصور إبراهيـــم، أو مـــا جـــاء مـــن مرويـــات فـــي الإسرائيليات، فهي غير مفيدة في تكميل أحداث المحنة لأن نصوص اليـــهود لم تقر المحنة أصلا. غير أن هذا النقص لم يجعل المسلمين يتخلون عن مبدإ التكميل وإنما ابتدعوا وحدات لم تنتظم ولم تتصل اتصالا وثيقـــا بـــالعنصر الأصلي، أي إن الإضافة لم تكن إضافة نوعية ومثال ذلك حديثهم عما جـــاء من كلام بين جبريل وإبراهيم ساعة الحرق أو ما جاء عن الرسول أمرا بقتل الوزغ.

في هذا المستوى لم يوسع نص الحديث نص القرآن، غير أن ذلـــك يضمن علاقة أخرى تظهر فيما بينه وبين التفسير لاحقا، فإذا ما قـــدم نـــص الحديث كل الإضافات يتعذر بعد ذلك وجود خانات فارغة كي يسدها النـــص

اللاحق بمعنى ينتفي كل تواصل بين النصوص الثقافية وفي العادة فإن الغموض والنقص المولدين التفسير والتأويل هما السببان الرئيسيان في خلق التواصل النصي.

أما ما يخص أمر الذبيح فهو مختلف عما جاء في المحنة، فقد وجدنا تناميا نصيا وإن كان محدودا، فقد حددت هوية الذبيح بوصفه إسحاق، وقيل إنه طلب من أبيه أن يوثقه، وقد تم ذلك على جبل. وفي الأصل فإن المسلمين عادوا إلى نص التوراة أو ما روي عن التوراة لتكميل هذا الحدث[75]. وما نلاحظه هو إحجام المحدثين السنيين عن الإغراق في الإخبار عن الذبيح رغم استفادتهم من التوراة، في حين أن الشيعة كما سنبين لاحقا استثمروا المرويات التوراتية بشكل لافت للنظر.

يمكن أن نفهم ذلك باعتبار خصوصية النظرة السنية، فالأحاديث تبين النص القرآني وتكمل أخباره من جهة، ولكنها من جهة أخرى تعانده، فكل إحجام عن توسيع الدلالة يمكنها من المحافظة على علاقتها بالقرآن، بشكل تغدو فيه قابلة للتفسير مثله، وفي حاجة إلى تكميل، مما يعني أن عجز الذاكرة وقدرتها يرتبط أحيانا بوظيفة تحقيق تعادلية النصوص قيمة.

إن المحدث يعزف عن إنتاج نص حتى تتولد منه نصوص أخرى، وبذلك يضمن سلطة معينة ويحقق منزلة خاصة بمثل منزلة النص القرآني.

وفي المقابل نجد نصوصا كثيرة حول عناصر أخرى في تصور إبراهيم بدأت من إشارات قرآنية وأحيانا أخرى من غيابها لتسترسل في تكميله وأفضل نص شاهد على ذلك هو ذاك الذي رتبناه في علاقة إبراهيم بهاجر وإسماعيل وقد روي عن ابن عباس.

---

(75)- انظر سفر التكوين، 22/9-14.

إن الناظر في هذا النص يقف على ترتيب منطقي للأحداث وإحالة على مواقع تاريخية معروفة كمكة ولا يتوقف النص عند هذا الحد بل يصل الأمر إلى حياة إسماعيل وما كان من أمره مع نسائه وأمره مع إبراهيم، وبهذا ينعقد تواصل آخر داخل الأحاديث حيث النص المذكور يرفد تلك النصوص التي بينا سابقا أنها تضمن التواصل العرقي واللغوي.

وقد كشف لنا هذا النص جملة من الأحداث:

– الأول، الخلاف بين زوجتي إبراهيم،وذلك حدث لم يرد في القرآن وليس بالإمكان تحديده في منطوقه الظاهر، ولكن الجماعة الإسلامية استندت في ذلك إلى التوراة فحددت أسماء زوجاته وأضافت الخلاف كي تصل بين عنصرين لم يكن بينهما اتصال في القرآن وهما ترك الذرية في واد غير ذي زرع بمكة وبناء البيت، وفي الأصل استثمر الرواة خبر الخلاف الثاني بين سارة وهاجر الوارد في سفر التكوين[76]، وجمعوا بينه وبين خبر الخلاف الأول في صيغة واحدة[77].

وعموما استوت الرواية في نص انتقل بنا من الذرية بالوادي إلى تحديد سبب بناء مكة وكانت قصة الخلاف معبرا لتشريع حدث البناء، وكأنهم بذلك يبررون انتقال إبراهيم من موطنه الأصلي بالشام إلى مكة في الجزيرة العربية.

– الثاني نتج عن الأول وهو الرحيل من مكان غير معلوم إلى مكان معلوم هو مكة، حيث نصل إلى تبين حدوث انقسام نسل إبراهيم إلى طائفتين، طائفة تتصل بسارة وإسحاق عرفت باليهود فيما بعد وطائفة موصولة بهاجر وإسماعيل عرفت بالعرب.

---

(76)– جاء في سفر التكوين، 21/9-16، أن إسماعيل سخر من إسحاق، ولذلك طلبت سارة من إبراهيم أن يطرد هاجر وابنها، ثم كان خروجه بهما ونفاد الماء وظهور ملاك الرب ورؤية هاجر بئر ماء.

(77)– يتعلق الخلاف الأول بما كان من احتقار هاجر لمولاتها سارة وهي حامل فأدبتها ثم ما لبثت هاجر أن فرت. سفر التكوين، 16/4-14.

- الثالث حدث الإعجاز حين تفجر الماء بين قدمي إسماعيل مما يؤكد بركة هذه الطائفة التي تستمر النبوة في أعقابها، وهو حدث جاء صياغة لما ورد في التوراة، مع فرق بسيط هو أن هاجر رأت بئر ماء في الرواية اليهودية، ولكن الماء تفجر تحت قدمي إسماعيل في الرواية الإسلامية. أما تسمية البئر "زمزم"، فهي واردة في النص من خبر عبد المطلب وعبد الله وما ارتبط بذلك الحدث من محنة وخلاص.

- الرابع هو بناء البيت فإذا بذلك الرحيل كأنما كان مسيرا مقدسا، ثم كان التوقف بمكة بداية شعائر الحج.

وليس خفيا أن الإفاضة في الأخبار الواردة في هذا الغرض مقصودة لأن الإخبار يتمحور كليا حول تحديد الأصل العربي مقابل الانصراف عن اليهود.

ولا تختلف دقة هذا النص عن نص أخبرنا عن سارة مع جبار من الجبابرة، إذ وصفت الواقعة بكل عناصرها وتفصيلاتها حين جاءت الجبار وتسرد أقوالها وأقوال إبراهيم بعد ذلك.

بم نفسر إذن هذا التنامي النصي الكبير وبم نعلل هذه الدقة؟

إن تفسيرنا الأول، يكشف لنا أن الذاكرة تنشط أكثر في صوغ الجزئيات كلما استندت إلى عناصر واقعية تاريخية، وأول تلك العناصر مكة المذكورة في القرآن، وعندئذ فإن نسج التصور وتكميله له قاعدة صلبة هي وجود فضاء الأحداث في الجزيرة العربية. ولذلك أمكن الحديث عن بئر زمزم والحجارة المعتمدة في البناء، حتى إن كل العناصر الأخرى استمدت من الفضاء المكاني.

غير أن هذا التفسير لا يمكننا من تعليل وجود أخبار أخرى كالتي

جاءت في أمر سارة مع الجبار، إذ لا توجد قرينة لغوية في القــرآن وقــع اعتمادها في صياغة الخبر وتدقيقه بما في ذلك القرينة الدالة على العنصــر المكاني، ولذلك تشكل الخبر في زمن مطلق وفضاء مطلق. وكــأن الذاكــرة تؤسس نصا من فراغ. لكن الأمر لم يكن كذلك إذ هناك نص غائب ســكت عنه المسلمون هو التوراة. فكل ما أضيف من عنــاصر ووحــدات مكونــة مركبة وبسيطة انتهى إلى أخذ مواقعه المثلى في بنيــة التصــور، والشــكل السردي القصصي جعله منتظما في صيغة مخصوصة، وهو مــا يعنــي أن السرد يحقق انتظام العناصر.

إن العناصر الدخيلة التي اقترضها المسلمون من التصور التوراتــي تدل على لقاء ثقافي يحدث بين الثقافة العربية الإسلامية، بوصفها ثقافة ناشئة والثقافة اليهودية باعتبارها ثقافة قديمة، ولكن ذلك الاقتراض لا يتم إلا فــي حالة ما قبل ثبات بنية التصور، أي حين يكون التصور بصدد التشكل، فــإذا ما اكتمل التصور لم يعد في الغالب يوجد داع للاقتراض.

وإذا كنا قد فسرنا هذا التنامي النصي بوجود مرجع آخر من خــارج الثقافة، فبم يمكن أن نعلل في المقابل تناميا نصيا لم يكن موصولا بــالمرجع الخارجي مثل زواج إسماعيل من امرأة عربيــة وتعلمــه اللســان العربــي ومجيء إبراهيم لزيارته مرتين؟

إن الناظر في هذه الإضافات ينتبه إلى انتظامها في التصور، وفــي الحقيقة فإن ابتداع الجماعة الإسلامية لمثل هذه الوحدات كان مرتبطا بوظيفة تحديد الأصل العرقي والعقدي، وليس خفيا أن اللغة مندرجة في هذا الإطــار، وعندئذ كان لا بد من وجود نص يخبر عن عربية إسماعيل ويبين زواجــه من امرأة عربية صريحة من قبيلة جرهم. أما رفض إبراهيم زوجة إسماعيل

الأولى ودعوته إياه إلى المحافظة على الثانية والتمسك بها زوجة صالحة فهو يأتي في باب تحقيق التكامل الأسري وتحقيق الانضمام إلى الأسرة المؤمنة المقدسة.

نخلص من ذلك إلى نتيجة هامة هي أن التصور حول إبراهيم بدأ رغم ما يحف به من مشاكل معرفية يتخلص من الغموض نحو الدقة شيئا فشيئا فقد علمنا أن النبي تزوج سارة وهاجر وأن له ابنين هما إسماعيل وإسحاق، وكان أحدهما الذبيح، وقد بنى مكة مع إسماعيل، كما حددت لنا النصوص منزلته في الآخرة وشأنه مع أبيه وكذا فكرة أبوته في الدنيا المستثمرة في الآخرة وأمر ختانه، وجاءت وحدات الضيافة والختان والشيب تكون أسا جديدا هو أس هيئة إبراهيم وفضائله.

وقد كان الإخبار عن إبراهيم معبرا لنسج تصور آخر حول الجنة وعالم الآخرة من خلال بعض النتف الإخبارية المذكورة في حدث الإسراء، وهو ما جعل عنصر منزلته في الآخرة متداولا بين تصورين، وهو تداول لا يخرج عن المحمول في المعرفة الدينية، مما يعني أن التصورات في المنظومة العقدية تتصل فيما بينها انتقالا وتفريعا، وهي تتأسس في علاقة بثقافتها الذاتية كما تتأسس في علاقة بثقافة الآخر.

أما المسألة الثانية وهي الدلالة الأيديولوجية فيمكن تبينها من حديث الخلة وقد رواه كل الأئمة، وكما بينا سابقا فإن ما يشرع لخلة أبي بكر هو خلة إبراهيم ومنزلته من الله غير أن ذلك يتجاوز هذا المستوى إلى أمر آخر يتعلق بتولية أبي بكر الخلافة بعد الرسول فكونه خليل الرسول بمنزلة إبراهيم من الله هو المشرع لخلافته.

وهكذا فإن إبراهيم يتحول من مستوى الخلة الدينية في النص

القرآني إلى مستوى الخلة السياسية في الحديث، أي يوظف لخدمة غــــرض سياسي له علاقة بمسألة الحكم في الإسلام كما طرحت في حــدث الســقيفة، وهو يوظف توظيفا مزدوجا، توظيفا لتأكيد منزلة الرسول من الأنبياء، حيـث يكون الفاضل، وتوظيفا يؤكد منزلة الصحابي أبي بكر بما يشــرع لأحقيتــه بالخلافة.

ومما لا شك فيه أن هذا الحديث قد يقرأ قراءة أخرى، فهو يوظـــف عند أهل السنة والجماعة ضد المقالة الشيعية، فلعلي منزلة في نفس الرسـول قد تفوق منزلة أبي بكر، إضافة إلى ما بينهما من قرابة واتصال في الشـباب ونسب فيما بعد، بما يؤهله أن يكون خليل رسول الله قبل غيره. وفي المقـابل كان أبو بكر قد وصف بالصديق، وجاءت بعض الأحاديث تثبت أنه حبيـــب الرسول[79]، وإلا بم نفسر إجماع الأئمة على رواية هذا الحديث؟ أليس ذلــك تصويبا نصيا لما وقع حدثا في التاريخ، وقد قصدنا ما عرف بالبيعة؟

إن عنصر خلة أبي بكر عنصر مقحم له دلالـــة سياســية، ويمكــن الاستغناء عنه دون أن يحدث ذلك أثرا في التصور، وعلى هذا الأساس يمكن الإقرار أن كل عنصر له علاقة بتدخل الفرقة السياسي يحافظ على غربتـــه على تصور إبراهيم بما أنه لا يساهم في تكميله، وإنما هو مرتبط بأمر آخـر هو عقائد الفرقة السياسية.

إن الوظيفة الأيديولوجية مضاعفة، شكلها الأول بــدأ حيــن تــلازم القرآن والحديث في تأكيد منزلة الرسول واستمر ذلك في المفاضلة الـــواردة في نصوص الحديث، وشكلها الثاني ظاهر في تأكيد أهل السنة أفضلية أبـــي بكر.

---

(79)– انظر ابن قتيبة : الإمامة والسياسة، تح خليل منصور، دار الكتب العلمية بيروت، ص.ص 7 -8.

أما المسألة الثالثة، ونعني بها تردد الأحاديث وتوترها، فننتبه إليـــها من المحتوى المعرفي لبعض الأحاديث، والمثال الأول ينجلي بوضوح فيمـــا دل على اللسان العربي، فقول الرسول إن إسماعيل أول مـــن فتــق لســانه بالعربية ليس قارا في النصوص الثقافية الأخرى لاحقا، بل هناك خبر يمكــن أن يكافئه حجية، "وكان من أمره (ذي القرنين) وشأنه أنه استخرج الصحيفــة المستودعة عند النبي نوح التي فيها العربية، فكان عـــابر أول مـــن نطــق بالعربية ونطق بها معه هود"[80].

وإذا ما قابلنا هذا الحديث بما أورده ابن عباس عن الرسول متعلقـــا بتعلم إسماعيل العربية عن أهل جرهم[81]، فإن التواصل اللساني منعـــدم دون أدنى شك فيما بينه وبين أبيه، كما أنه يفضي إلى القول بأن أول مـــن تكلــم العربية ليس إسماعيل بل الجراهمة، ومن هنا يظهر التوتر والتنـــاقض فـــي نسبة العربية إلى ثلاثة أطراف فضلا عما نعرفه عن مسألة المواضعة.

ولكن هذا الاضطراب يساعدنا على فهم وظيفة تحديد الأصل العربي وهي وظيفة ثقافية نهضت بها أغلب النصـــوص التـــي أسســـتها الجماعـــة المرجعية، فهي تعمل باستمرار على ابتداع ما يؤكـــد انتماءهـــا لإســـماعيل ولإبراهيم، دون أن تهتم بالتناقض.

من جهة أخرى يبدو الحديث عن سارة والجبار وسارة وأبيمـــالك[82] غير خاضع للمسار العام للدعوة الدينية، فمن المفروض في مثل هذه الحـــال أن حدوث معجزة ينتج عن حدث إساءة أو محنة في حياة النبي أو أهله كمـــا

---

(80) – وهب بن منبه : التيجان في ملوك حمير، مطبعة المعارف العثمانية، 1347 هـــ، ص.ص 100–109، وراجع أيضا محمد عجينة، م س، ج 2، ص.ص 281–283.

(81) – راجع النص المذكور سابقا على لسان ابن عباس.

(82)– التكوين، 20/1–18، وقد جاء في التوراة أن أبيمالك لام إبراهيم على عدم قوله الحقيقة، وذلك ما لم يسع المسلمون مثلا إلى إثباته لبيان تناسق الرواية.

هو حال الحرق أو وقوع الفاقة الكبرى نحو الظمأ الذي أصاب إسماعيل وتفجر زمزم. ومثل هذا لم يقع لسارة لأن قول إبراهيم إنها أختي هو الذي شجع الجبار على أخذها إضافة إلى أنه لم يفتكها عنوة.

كيف نفهم إذن هذا التوتر؟

يمكن فهم ذلك في إطار سياقين، سياق معاندة النص القرآني من جهة وسياق إضفاء مزيد درامية على الحدث من جهة ثانية، فنص الحديث حتى يجد مكانة عند المتقبل المسلم يتخذ من مسار الإعجاز القرآني قاعدة لبناء معجزات لا يخبر عنها النص المعرفي الأصل، وإنما يبتدعها غير موصولة بمنطوق القرآن، ومن ثم نفهم حضور معجزة تفجر الماء ومعجزة قبض يد الجبار عن سارة. وهو يندرج ضمن وظيفتين، وظيفة مماثلة النص وتأكيد انتمائه إليه، ووظيفة التأثير في المتقبل وتأسيس الحجية.

إن الأحاديث تتخذ نفس الآلية الإقناعية التي اعتمد عليها القرآن بتكوين مسار الإعجاز بشكل يوازي النص الأول.

وهكذا يتكافأ القرآن والحديث في ذكر خط الإعجاز:

القرآن ← المحنة ← المعجزة ← الذبح ← العقم ← المعجزة

الحديث ← أخذ سارة ← المعجزة ← الظمأ ← المعجزة

ويمكن إضافة سياق ثالث مرتبط بالمسارات الكبرى للدعوات النبوية، وقد قصدنا مسار الصراع بين النبي والأعداء، فلا يمكن أن تقوم دعوة دون وجود طرف رافض، ولذلك فإن وجود "الجبار" ضروري في قصة إبراهيم، بما أنه دال على ذلك الصراع الإنساني المعروف بين قوى الخير وقوى الشر.

أما المسألة الرابعة، وهي دلالة الأحاديث على الثقافة العربية

الإسلامية عموما، فنهتم فيها بما يشد اهتمام المسلم المتقبل، مثل أمر الاصطفاء من نسل إسماعيل، وانحصار ذلك في بني هاشم واختتام النبوة بمحمد الرسول. إن ذلك يولد التفاضل في الأنساب، فأفضل المسلمين نسبا وأكثرهم عراقة هو الذي يصل نسبه بالرسول، بل إن كل شجرة أنساب لابد أن تتصل بأنساب الأشراف، وهم متدرجون من إبراهيم إلى محمد.

وعلى هذا الأساس فإن المفاضلة المعقودة في الأنساب بدأت من النص التأسيسي لتستمر في كتب الأنساب ومدونات التاريخ وما جاء في هذا المعنى.

إن التواصل وعقد الاستمرار من إبراهيم إلى الرسول، يعود أحيانا ليشمل آدم، وهو يلتقي مع تصور المسلمين التاريخ تصورا دوريا أسطوريا "لم يكن غريبا تماما عن المعتقدات العربية قبل الإسلام"[83]، فآدم خلق شعائر ومؤسسات سرعان ما فقدها البشر وحرفوها بعده، ثم كان نوح وعهد الطوفان وقد دشن بذلك دورا جديدا، ثم وقع الانحراف مرة أخرى وجاء دور إبراهيم دورا ثالثا، يبشر بعقيدة إسلامية، وهكذا بقي الأمر إلى حين مجيء محمد[84].

إن تلك الأدوار تتواصل بعد عهد الرسول في شكل آخر، في مستوى الإصلاح في الفكر السني وداخل المدرسة السلفية، فلابن حنبل دور ولابن تيمية دور ومحمد بن عبد الوهاب وجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، إلى أن يأتي دور الحركات السلفية المعاصرة.

غير أن السؤال الذي لا مناص من طرحه، لم سكت المسلمون عن أدوار موسى وعيسى وبقية الأنبياء بعد إبراهيم، وكان من المفروض أنهم يواصلون الحنيفية؟.

---

(83) - راجع Chelhod، م س، ص 95.
(84) - م ن، ص ن.

أما عنصر الختان، فهو بالغ الدلالة في فهمنا للاستمرارية الثقافية، فقد جاء في النصوص أن اختتان إبراهيم كان بالقدوم في سن متقدمة، وهو عنصر منقول عن التوراة، يكمل تصور إبراهيم، ويستمر في الثقافة الشفوية الشعبية، فكثيرا ما كان الآباء والأجداد يخيفون الأبناء بتأكيد وجود ختان القدوم بعد ختان المقص الصغير[85]، وبذلك فإن هذه الثقافة قد اختزلت ذلك الحدث دون أن تعرف وجوه صحة وقوعه فعلا، وهو يقيم تواصلا عبر المروي الشفوي وفي نفس الوقت يحدد أصلا زمنيا لعادة الختان.على هذا الأساس يمكن أن ننظر في تفرع بعض عناصر التصور، وتجاوزها الدلالة على حدث شخصي إلى مستوى التعميم في المروي الشفوي.

إن خبرا آخر كخبر ضيف إبراهيم الذي وظفه المسلمون في تمجيد إبراهيم، بما أنه الكريم الأول، لئن كنا نفهم منه تكميل التصور وتوسيعا لإخبار القرآن عن ضيوفه الملائكة، يمكن كذلك أن ندرسه في إطار آلية ثقافية ترد في النصوص وهي تأصيل القيم بالعودة بها إلى جذور قصية. فالذاكرة ترجع بالكرم إلى إبراهيم وكذلك قص الشارب وظهور الشيب. إن جملة تلك العناصر علامات سابقة يفسر بها الرواة أحداثا أو مظاهر حياة الإنسان تقع في عهدهم .

وفي الثقافة الشفوية الشعبية تظهر مرويات حول رؤية الأنبياء في المنام، فقد قر عند أصحاب الرؤى أنهم لا يشاهدون من هيئات الأنبياء إلا مظهرا عاما في مثل طوله أو لباسه، أما ما يهم وجهه وما دق من صفاته فغير ممكن، وذاك ما أشار إليه الرسول حين أخبر عن رؤيته إبراهيم.
ولا مفر لنا من التساؤل حول حدث الإسراء ألم ير فيه الرسول إبراهيم وخاطبه فلم لم يصفه؟.

---

(85) ـ نذكر هنا بأن هذا جار في تونس والجزائر والمغرب ومصر وسوريا حسب تتبعنا لهذه المسألة شفويا.

وحتى في الحال التي ذكر فيها قوله "أمـا إبراهيـم فـانظروا إلـى صاحبكم" فهي لا تمكننا من تبين وصف دقيق، فإذا ما عدنا إلـى نصـوص وصف فيها الرسول، كقول علي بن أبي طالب" كان الرسول ليس بـالطويل ولا بالقصير ضخم الـرأس واللحيـة، شـثن الكفيـن والقدميـن، ضخـم الكراديس...طويل المسربة"[86] ليست كافية في تحقيق رسـم لملامحـه لأن وصف الرسول كان الوصف المثالي الذي تتجزه الجماعة الإسلامية.

والمسلمون عموما لا يصفون شخصية لها أثـر فـي نفوسـهم إلا وصفاإيجابيا، ينصرفون فيه تماما عن ذكر ما يشين هيئته، ويلازمون القـول في ما يزينها من جهة، ومن جهة أخرى كثيرا ما كانوا يعزفون عن وصـف إبراهيم، لأنه إن حدث قد يحجب عنهم صفات الرسول الماثل ، وكانوا قـد التزموا ضمنيا بألا يخبروا عن إبراهيم إلا إخبارا يرفد سيرته.

هكذا إذن يضيف الموقع الأيديولوجي الأول عناصر إلـى تصورنـا عن إبراهيم، وفي المقابل يسكت عن أخرى وهو مثلما ينحبس، يستفيض في بعض الأخبار، ولئن بدا لنا قلقا مضطربا أحيانا فهو قد كان واضحا أحيانـا أخرى، وقد بينا أن لذلك أسبابه.

وإذا ما كان الأمر على ما بينا في هذا الفصل، فمما لا شك فيـه أن الموقع الأيديولوجي الشيعي يكشف لنا إضافات واختلافات، بها نقـر ذلـك الاختلاف أو نعدل إلى بيان كيفية تكميل التصور.

(86) – الطبري : تاريخ الرسل والملوك، دار الفكر، ط 1، 1987، ج III ، ص 420.

الفصل الثالث

صيغة تصور إبراهيم

في الأخبار المروية عن أئمة الشيعة

"من شأن تعاليم أي دين أن تتطور وأن تتعدل عن طريق أتباعه...وكانت النتيجة إيمانا عميقا يعبر عنه بطريقة أسطورية"

GEOFFREY PARRINDER
world Religions

لقد اهتمت الشيعة(*)(**) بجوانب كثيرة تخص تصور إبراهيم، وقد أورد لنا المجلسي في بحار الأنوار أحاديث مختلفة تهم علاقته بربه وأسرته وبالمؤمنين والكفار في زمنه. وقد جعلتنا كثرة الأحاديث نحار في ترتيب النصوص ضمن عناصر بينة واضحة على غرار ما قمنا به في الموقع الإيديولوجي الأول.

فبعض الأخبار كما سنرى تخبر عن علاقته بعائلته في وقت تخبر فيه أيضا عن علاقته بربه أثناء الحج، وقد خشينا إن نحن قطعناها كي تناسب العناصر المعقودة أن نخل بتسلسلها، كما أن إعادتها في أكثر من عنصر أمر موقع في التكرار، لذلك رتبناها بالنظر إلى الفكرة الغالبة في الخبر وأحلنا عليها أحيانا في عناصر أخرى، إن ظهر لنا أنها تقدم إضافة معينة في ذلك الغرض.

وقد رأينا من جهة أخرى أن نثبت الأخبار داخل العنصر الواحد، وألا نثني مباشرة بتحليلها ونقدها، بل أن نحافظ على المنهج الذي اتبعناه في الموقع الأيديولوجي الأول.

(*) – إننا نعلم أن إخبارنا عن الشيعة في هذا المستوى إخبار على الإجمال لأنها فرق كثيرة، وأهمها فرقتان أثرتا في تاريخ الإسلام السياسي والعقدي هما الإثنا عشرية والإسماعيلية، أما أئمة الإثني عشرية فهم : علي بن أبي طالب ت 40 هـ والحسن 50 هـ والحسين 61 هـ وعلي زين العابدين 94 هـ ومحمد الباقر 113 هـ وجعفر الصادق 148 هـ وموسى الكاظم 183 هـ وعلي الرضا 203 هـ ومحمد الجواد 219 هـ وعلي الهادي 254 هـ والحسن العسكري 260 هـ ومحمد بن الحسن العسكري ولد سنة 225 هـ ثم غاب. أما الإسماعيلية فتقول بإمامة علي والحسين وعلي زين العابدين والباقر والصادق وإسماعيل بن جعفر ت 143 قبل والده ولم تقل بإمامة موسى الكاظم، ثم محمد بن إسماعيل توفي 198 هـ. واللافت للنظر أن تصور إبراهيم عند الشيعة عموما تشكل بما أثر عن الأئمة الستة الأوائل، وحتى ما قاله موسى الكاظم أو علي الرضا فقد كان نقلا في أغلب الأحيان عن جعفر الصادق أو محمد الباقر .

(**) –إن اعتمادنا المفرط على كتاب بحار الأنوار للمجلسي كان على ذلك النحو، لأنه جامع أحاديث الشيعة ومروياتهم وفي الأصل فهو قد نقل قسما كبيرا من الأحاديث عن أصول كافي للكليني وما جاء في مدونة ابن بابويه القمي وتهذيب الأحكام لأبي جعفر الطوسي.

وعموما ننبه إلى ثلاثة أمور هي بالنسبة إلينا أساسية في فهم كيفية انتظام النصوص الشيعية في الغرض، لأن النظر الشيعي في سيرة الحنيف الأول نظر مرتبط بتعاليم الفرقة السياسية:

- الأول، أن هناك فرقا واضحا بين الأحاديث والمرويات عن الأئمة التي كثيرا ما وقع النظر إليها على أنها تقوم مقام الأحاديث أو هي في مرتبتها، فالحديث يكتسب حجيته من الإحالة إلى الرسول مصدر القول والمروي يكتسب حجيته من الإحالة إلى الإمام، ومثل أصول الكافي للكليني وهو مدونة تأسيسية في الحديث الشيعي، تكاد مجمل الأحاديث الواردة فيها لا تنسب إلا إلى جعفر الصادق (أبي عبد الله) وعلي الرضا (الرضا) ومحمد الباقر (أبي جعفر) وموسى الكاظم (أبي الحسن).

- الثاني، كثافة النصوص الشيعية المخبرة عن إبراهيم، حتى إن المجلسي عقد له ستة أبواب في كتابه تزيد على الأربعين ومائة صفحة، احتوت ثنيها على حوالي مائتي خبر دون اعتبار لما أورده على سبيل التوضيح أو التفسير لما استعصى فهمه من الأحاديث أو لترجيح رأي على آخر.

- الثالث، رغبتنا في إجراء مقارنة دقيقة بين ما تقوله الشيعة عن إبراهيم وما جمعوه من أحاديث عنه وما أثبته أهل السنة عن سيرته، وقد بدا لنا أن هذا أفضل للناظر إن أراد معرفة مختلف الفروق في بعض جوانب التصور أو مواضع التماثل وأسبابها .

على هذا الأساس، سيأتي بعد هذا الفصل من البحث فصل مقارن بين الموقعين الأيديولوجيين، دون أن نغفل تجميع تصور الشيعة في علاقته بالنص القرآني. والحق أن قيمة التصور الشيعي لم تكن في علاقته بالقرآن فقط، بل بنصوص أهل السنة، وهي في رأينا قد صيغت انطلاقا من تلك

الأحاديث السنية، لتحور جزئيا أو لتحافظ على تماثلـــها أو لتفــرد أخبـــارا مناقضة تماما لما ردده أهل الموقع الإيديولوجي الأول.

1-إضافة عنصر الولادة والنشأة في المسار العقدي

تكاد ظروف ولادته لا تختلف عما حف بولادة موسى من أخطـــار، حتى إن موسى كأنما كان يكرر سيرة أبيه الأول بشكل من الأشـــكال كمـــا سنبين لاحقا في قسم التحليل.

إن أهم نص يثبت ذلك هو ما روي عن أبي عبد الله جعفر الصـــادق (ت 148 هـــ)، وقد حدد فيه ما كان من أمر إبراهيم مع النمرود، قال " كـــان أبو إبراهيم منجما لنمرود بن كنعان، وكان نمرود لا يصدر إلا عن رأيـــه، فنظر في النجوم ليلة من الليالي فأصبح، فقال لقد رأيت في ليلتي هذه عجبـــا، فقال له نمرود وماهو؟ فقال رأيت مولودا يولد في أرضنا هذه يكون هلاكنـــا على يديه، ولا يلبث إلا قليلا حتى يحمل به، فعجب من ذلك نمرود، وقـــال هل حمل به النساء ؟ فقال لا، وكان فيما أوتي من العلم أنه سيحرق بالنـــار، ولم يكن أوتي أن الله سينجيه، فحجب النساء عن الرجال فلم يترك امـــرأة إلا جعلت بالمدينة حتى لا يخلص إليهن الرجال. وباشر أبـــو إبراهيـــم إمرأتـــه فحملت به، فظن أنه صاحبه، فأرسل إلى نساء من القوابل لا يكون في البطن شيء إلا علمن به، فنظرن إلى أم إبراهيم فألزم الله تبارك وتعالى ذكره مـــا في الرحم الظهر، فقلن مانرى شيئا في بطنها، فلما وضعت أم إبراهيـــم أراد أبوه أن يذهب به إلى نمرود، فقالت له امرأته لا تذهب بابنك إلـــى نمـــرود فيقتله، دعني أذهب به إلى بعض الغيران أجعله فيه حتى يأتي عليه أجله ولا تقتل أنت ابنك، فقال لها فاذهبي".

ثم يذكر كيف أخفته وما كان من نموه " فذهبت به إلـــى غـــار ثـــم

أرضعته، ثم جعلت على باب الغار صخرة، ثم انصرفت عنه، فجعل الله رزقه في إبهامه فجعل يمصها فيشرب لبنا، وجعل يشب في اليوم كما يشب غيره في الجمعة، ويشب في الجمعة كما يشب غيره في الشهر، ويشب في الشهر كما يشب غيره في السنة، فمكث ما شاء الله أن يمكث. ثم إن أمه قالت لأبيه لو أذنت لي أن أذهب إلى ذلك الصبي فأراه فعلت، ففعل، فأتت الغار فإذا هي بإبراهيم وإذا عيناه تزهران كأنهما سراجان، فأخذته وضمته إلى صدرها وأرضعته ثم انصرفت عنه، فسألها أبوه عن الصبي فقالت قد واريته في التراب، فمكثت تعتل فتخرج في الحاجة وتذهب إلى إبراهيم فتضمه إليها وترضعه، ثم تنصرف. فلما تحرك أتته أمه كما كانت تأتيه وصنعت كما كانت تصنع، فلما أرادت الانصراف أخذ ثوبها، فقالت له مالك ؟ فقال اذهبي بي معك، فقالت له حتى أستأمر أباك، فلم يزل إبراهيم في الغيبة مخفيا لشخصه كاتما لأمره حتى ظهر فصدع بأمر الله تعالى ذكره وأظهر الله قدرته فيه"[1].

وفي نص آخر منسوب إلى أبي عبد الله، كان التركيز على البعد الديني لولادة إبراهيم وإيمانه المبكر وتيقظه على الإحاطة بدلائل التوحيد، مع اعتماد بين على آيات القرآن المثبتة لمحاجة قومه فقد ذكر " أن آزر[2] أبا إبراهيم كان منجما لنمرود بن كنعان فقال له إني أرى في حساب النجوم أن هذا الزمان يحدث رجلا فينسخ هذا الدين ويدعو إلى دين آخر، فقال له نمرود في أي بلاد يكون؟ قال في هذه البلاد، وكان منزل نمرود بكوثى ربى[3] فقال له نمرود قد خرج إلى الدنيا؟ قال آزر لا، قال فينبغي أن يفرق

---

[1] – المجلسي : بحار الأنوار، ج 12، ص.ص 41–42، راجع أيضا تعليقه على الخبر ص 42 .

[2] – إن الرأي الغالب في عقائد الشيعة كون آزر عم إبراهيم، إذ قد أنكروا أن يكون أحد من آباء الرسول كافرا، انظر مثلا رد الرازي في التفسير الكبير، ج 26، ص 155، وانظر أيضا رد ابن عاشور في التحرير والتنوير، ج 7، ص 310.

[3] – كوثى : قال عنها ياقوت الحموي في معجم البلدان، كوثى العراق كوثيان أحدهما الطريق والآخر كوثى ربى وبها مشهد إبراهيم الخليل وبها مولده، هما من أرض بابل بها طرح إبراهيم في النار.

بين الرجال والنساء، ففرق بين الرجال والنساء، وحملت أم إبراهيم بإبراهيم ولم يبين حملها، فلما حانت ولادتها قالت يا آزر إني قد اعتللت وأريد أن أعتزل عنك، وكان في ذلك الزمان المرأة إذا اعتلت اعتزلت عن زوجها، فخرجت واعتزلت في غار ووضعت إبراهيم وهيأته وقمطته ورجعت إلى منزلها وسدت باب الغار بالحجارة، فأجرى الله لإبراهيم لبنا من إبهامه، وكانت تأتيه أمه".

ويضيف مخبرا عما كان من أمر نمرود مع المواليد الجدد إلى حين خروج إبراهيم قائلا " ووكل نمرود بكل امرأة حامل، فكان يذبح كل ولد ذكر، فهربت أم إبراهيم بإبراهيم من الذبح، وكان يشب إبراهيم في الغار يوما كما يشب غيره في الشهر حتى أتى له في الغار ثلاث عشرة سنة، فلما كان بعد ذلك زارته أمه فلما أرادت أن تفارقه تشبث بها فقال يا أمي أخرجيني، فقالت له يا بني إن الملك إن علم أنك ولدت في هذا الزمان قتلك، فلما خرجت أمه خرج من الغار وقد غابت الشمس، فنظر إلى الزهرة في السماء فقال هذا ربي (الأنعام 76/6)، فلما غابت الزهرة قال لو كان هذا ربي ما تحرك ولا برح، ثم قال لا أحب الآفلين (الأنعام 76/6)، فلما نظر إلى المشرق رأى وقد طلع القمر قال هذا ربي هذا أكبر وأحسن (الأنعام 78/6)، فلما تحرك وزال قال لئن لم يهدني ربي لأكونن من القوم الضالين (الأنعام 77/6)، فلما أصبح وطلعت الشمس ورأى ضوءها وقد أضاءت الشمس الدنيا لطلوعها قال هذا ربي هذا أكبر وأحسن (الأنعام 78/6) فلما تحركت وزالت كشط الله عن السماوات، حتى رأى العرش ومن عليه، وأراه الله ملكوت السموات والأرض، فعند ذلك قال يا قوم إني بريء مما تشركون إني وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض حنيفا وما أنا من المشركين (الأنعام 79/6)، فجاء إلى أمه وأدخلته دارها وجعلته بين أولادها"[4].

---

[4] – م ن، ص.ص 29- 30 .

وفي خبر منسوب إلى الرسول، نقف عند شيء من الاختلاف بين النصين السابقين، فإذا أبوه هو الذي رغب في إخفائه إضافة إلى الاختلاف الكبير في المواضع الجغرافية، قال " إن إبراهيم هرب به أبوه من الملك الطاغي فوضعته أمه بين التلال بشاطئ متدفق يقال له حزران من غروب الشمس إلى إقبال الليل، فلما وضعته واستقر على وجه الأرض قام من تحتها يمسح وجهه ورأسه ويكثر من شهادة أن لا إله إلا الله، ثم أخذ ثوبا واتشح به، وأمه تراه، فذعرت منه ذعرا شديدا، ثم مضى يهرول بين يديها مادا عينيه إلى السماء، فكان منه ما قال الله عز وجل وكذلك نري إبراهيم ملكوت السماوات والأرض (الأنعام 75/6)"[5].

وقد أضاف أبو عبد الله "فلما أدخلت أم إبراهيم إبراهيم دارها، نظر إليها آزر فقال من هذا الذي قد بقي في سلطان الملك والملك يقتل أولاد الناس؟ قالت هذا ابنك ولدته وقت كذا وكذا حين اعتزلت، فقال ويحك إن علم الملك هذا زالت منزلتنا عنده، وكان آزر صاحب أمر نمرود ووزيره، وكان يتخذ الأصنام له وللناس ويدفعها إلى ولده فيبيعونها، وكان على دار الأصنام. فقالت أم إبراهيم لآزر لا عليك إن لم يشعر الملك به بقي لنا ولدنا وإن شعر به، كفيتك الاحتجاج عنه، وكان آزر كلما نظر إلى إبراهيم أحبه حبا شديدا، وكان يدفع إليه الأصنام ليبيعها كما يبيع أخوته، فكان يعلق في أعناقها الخيوط ويجرها على الأرض ويقول من يشتري ما لا يضره ولا ينفعه؟ ويغرقها في الماء والحمإ ويقول لها اشربي وتكلمي، فذكر إخوته ذلك لأبيه فنهاه فلم ينته، فحبسه في منزله ولم يدعه يخرج"[6].

وقد اهتم المحدثون الشيعة بتحديد ميلاده في اليوم والشهر وأهملوا السنة، فذكروا أنه ولد في أول يوم من ذي الحجة[7].

---

(5) – م ن، ص.ص 40-41.

(6) – م ن، ص31.

(7) – م ن، ص ن.

ويمكن أن نسوق خبرا آخر عن أبي عبد الله ذكر فيه أصل إبراهيم وهو يحدث عن مولده قال "إن إبراهيم كان مولده بكوثى ربى، وكان أبوه من أهلها وكانت أم إبراهيم وأم لوط سارة وورقة أختين وهما ابنتان للاحج. وكان لاحج نبيا منذرا ولم يكن رسولا. وكان إبراهيم في شبيبته على الفطرة التي فطر الله عز وجل الخلق عليها حتى هداه الله إلى دينه واجتباه"[8].

وفيما ذكر أبو عبد الله تحديد لمكان ولادته وبيان لقرابة أم لوط من سارة وإخبار عن لاحج وإثبات لإيمان إبراهيم منذ الصغر.

2-اصطفاؤه وعلاقته بربه وأمر الخلة

تتحدد علاقته بربه من خلال الأحاديث المثبتة لاصطفائه وإيمانه ومسألة الخلة، وما جاء من أخبار في هذا الغرض.

فعن الاصطفاء قال الرسول " إن الله اختار من كل شيء أربعة، اختار من الأنبياء للسيف إبراهيم وداود وموسى وأنا، واختار من البيوتات أربعة فقال عز وجل، إن الله اصطفى آدم ونوحا وآل إبراهيم وآل عمران على العالمين (آل عمران 33/3)"[9] .

ولئن بدت الآية التي استشهد بها الرسول مبينة استمرار النبوة، فإن حديثا آخر يرفد السابق، يكشف لنا عن معنى الاختيار للسيف، فقد قصد بذلك معنى الجهاد، قال " أول من قاتل في سبيل الله إبراهيم الخليل، حيث أسرت الروم لوطا فنفر إبراهيم واستنقذه من أيديهم"[10] .

أما عن إيمانه المبكر، فقد ذكر أن يهوديا سأل علي بن أبي طالب

---

[8] - م ن، ص.ص 44-45.
[9] - م ن، ص 3.
[10] - م ن، ص 10.

عن معجزات النبي إبراهيم فقال " تيقظ بالاعتبار على معرفة الله، وأحاطت دلائله بعلم الإيمان به، وهو ابن خمس عشرة سنة"[11].

وقد كان إيمانه الكبير سببا من أسباب رفعه في الملكوت، قال رسول الله "إن إبراهيم الخليل لما رفع في الملكوت وذلك قول ربي وكذلك نري إبراهيم ملكوت السموات والأرض ليكون من الموقنين (الأنعام 75/6)، قوى الله بصره لما رفعه دون السماء، حتى أبصر الأرض ومن عليها ظاهرين ومستترين، فرأى رجلا وامرأة على فاحشة، فدعا عليهما بالهلاك، فهلكا، ثم رأى آخرين فدعا عليهما بالهلاك، فهلكا، ثم رأى آخرين فدعا عليهما بالهلاك، فهلكا، ثم رأى آخرين فهم بالدعاء عليهما بالهلاك، فأوحى الله إليه يا إبراهيم اكفف دعوتك عن عبادي وإمائي، فإني أنا الغفور الرحيم الجبار الحليم لا تضرني ذنوب عبادي كما لا تنفعني طاعتهم، ولست أسوسهم بشفاء الغيظ كسياستك، فاكفف دعوتك عن عبادي، فإنما أنت عبد نذير، لا شريك في المملكة، ولا مهيمن علي ولا على عبادي. وعبادي معي بين خلال ثلاث، إما تابوا إلي فتبت عليهم وغفرت ذنوبهم وسترت عيوبهم، وإما كففت عنهم عذابي لعلمي بأنه سيخرج من أصلابهم ذريات مؤمنون فأرفق بالآباء الكافرين، وأتأنى بالأمهات الكافرات، وأرفع عنهم عذابي ليخرج ذلك المؤمن من أصلابهم، فإن تزايلوا، حق بهم عذابي وحاق بهم بلائي، وإن لم يكن هذا ولا هذا، فإن الذي أعددته لهم من عذابي أعظم مما تريدهم به، فإن عذابي لعبادي على حسب جلالي وكبريائي، يا إبراهيم فخل بيني وبين عبادي فإني أرحم بهم منك، وخل بيني وبين عبادي فإني أنا الجبار الحليم العلام الحكيم، أدبرهم بعلمي، وأنفذ فيهم قضائي وقدري"[12].

---

(11) – م ن، ص 3.

(12) – م ن، ص 60.

وفي حديث آخر قيل "إن إبراهيم لقي ملكا، فقال له من أنت؟ قال أنا ملك الموت، فقال أتستطيع أن تريني الصورة التي تقبض فيها روح المؤمن؟ قال نعم، أعرض عني، فأعرض عنه فإذا هو شاب حسن الصورة حسن الثياب حسن الشمائل طيب الرائحة، فقال يا ملك الموت لو لم يلق المؤمن إلا حسن صورتك لكان حسبه، ثم قال له هل تستطيع أن تريني الصورة التي تقبض فيها روح الفاجر؟ فقال لا تطيق، فقال بلى، قال فأعرض عني، فأعرض عنه ثم التفت إليه فإذا هو رجل أسود قائم الشعر منتن الرائحة أسود الثياب، يخرج من فيه ومن مناخره النيران والدخان، فغشي على إبراهيم، ثم أفاق وقد عاد ملك الموت إلى حالته الأولى، فقال يا ملك الموت لو لم يلق الفاجر إلا صورتك لكفته"[13].

إن هذا الخبر ظاهر الدلالة على لقاء إبراهيم الملائكة ومشاهدته أحوالا ليست جائزة لكل المؤمنين ولا ممكنة إلا من كان منهم قريبا من ربه، أو في مرتبة اصطفاء، وفي مقام نبوة أو ما جاء في معناها، ومن ثمة فإن مسألة الخلة كأنما كانت بمثابة المكافأة الإلاهية، استحقها إبراهيم لما أطاع ربه على نحو عظيم.

وقد سعى الشيعة إلى الاستدلال على أهلية إبراهيم لهذه المرتبة العلية باحثين عن الحجج الكافية التي تجعله مخيلا للخلة وحقيقا بها، فانطلقوا من تفسير تسميته، فقال بعض المشائخ من أهل العلم "إنه سمي إبراهيم لأنه هم فبر، وقد قيل إنه هم بالآخرة فبرئ من الدنيا"[14].

وقد ثنّوا في مواضع أخرى بذكر أحاديث كثيرة تتعلق بالخلة، من

---

[13] - م ن، ص.ص 74-75.

[14] - م ن، ص 4.

أهمها نذكر إجابة أبي عبد الله لمن سأله، "لم اتخذ الله إبراهيم خليـــلاً؟ قـــال لكثرة سجوده على الأرض"[15] .وقد كانت إجابة غيره مماثلة حين قيل " إنمـا اتخذ الله إبراهيم خليلا لكثرة صلواته على محمد وأهل بيته"[16] ، وكذا كـــان رأي الرسول في قوله "ما اتخذ الله إبراهيم خليلا إلا لإطعامه الطعام وصلاته بالليل والناس نيام"[17] .وتلك هي حجة الرضا (علي الرضـــا ت 203 هـــ) "إنما اتخذ الله إبراهيم خليلا لأنه لم يرد أحدا، و لم يسأل أحـــدا قـــط غـــير الله"[18] .

وهكذا فإن جملة هذه الأحاديث المذكورة تدل على أن شـــدة تعلـق إبراهيم بربه هي التي جعلته ينزله منزلة الخليل ويصطفيه ليبلـــغ الحنيفيـة لأهل زمانه ويكون منهم في مرتبة النبي، والعارف بالله.

وقد وقفنا على أحاديث أخرى اهتمت بكيفية ارتقائه إلى هذه المرتبة، فقد حدث أبو عبد الله قال " إن الله تبارك وتعالى اتخذ إبراهيم عبدا قبـل أن يتخذه نبيا، وإن الله اتّخذه نبيا قبل أن يتّخذه رسولا، وإن الله اتّخـــذه رســـولا قبل أن يتّخذه خليلا، وإن الله اتخذه خليلا قبل أن يجعله إماما، فلما جمع لــــه الأشياء قال إني جاعلك للناس إماما (البقرة 124/2)، قال فمن عظمـــها فـــي عين إبراهيم قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين (البقـــرة 124/2)، [و] لا يكون السفيه إمام التقي"[19] .

وقد ذكر أبو عبد الله حديثا آخر أشار فيه إلى بشراه بالخلة، قـــال "إن إبراهيم كان أبا أضياف، فكان إذا لم يكونوا عنده خرج يطلبهم وأغلق بابــــه

---

[15] – م ن، ص ن.
[16] – م ن، ص ن.وراجع أيضا الكليني ج2 ص61 .
[17] – م ن، ص ن.
[18] – م ن، ص ن.
[19] – م ن، ص.ص 12-13.

وأخذ المفاتيح يطلب الأضياف، وإنه رجع إلى داره فإذا هو برجل أو شبه رجل في الدار، فقال يا عبد الله بإذن من دخلت هذه الدار؟ قال دخلتها بإذن ربها، يردد ذلك ثلاث مرات، فعرف إبراهيم أنه جبريل فحمد ربه، ثم قال أرسلني ربك إلى عبد من عبيده يتخذه خليلا، قال إبراهيم فأعلمني من هو، أخدمه حتى أموت ؟ فقال فأنت هو، قال ولم ذلك ؟ قال لأنك لم [يسألك أحد] شيئا قط، فقلت، لا"[20].

وفي حديث عن أبي جعفر (محمد الباقر ت 113 هـ) قال "لما اتخذ الله إبراهيم خليلا أتاه ببشارة الخلة ملك الموت في صورة شاب أبيض عليه ثوبان أبيضان يقطر رأسه ماء ودهنا[21]، فدخل إبراهيم الدار فاستقبله خارجا من الدار، وكان إبراهيم رجلا غيورا وكان إذا خرج في حاجة أغلق بابه وأخذ مفتاحه، فخرج ذات يوم في حاجة وأغلق بابه ثم رجع ففتح بابه فإذا هو برجل قائم كأحسن ما يكون من الرجال فأخذته الغيرة وقال له يا عبد الله ما أدخلك داري؟ فقال ربها أدخلنيها، فقال إبراهيم ربها أحق بها مني فمن أنت ؟ قال أنا ملك الموت؟ قال ففزع إبراهيم وقال جئتني لتسلبني روحي؟ فقال لا ولكن اتخذ الله عز وجل عبدا خليلا فجئت ببشارته، فقال إبراهيم فمن هذا العبد لعلي أخدمه حتى أموت؟ فقال فأنت هو قال فدخل على سارة، فقال إن الله اتخذني خليلا"[22].

وقد أورد المجلسي خبرا جاء في معنى إثبات هذه المرتبة حين زاره الملائكة لتأكيد الخلة والنص على أهليته لها، قال أبو عبد الله " لما جاء المرسلون إلى إبراهيم جاءهم بالعجل، فقال كلوا، فقالوا لا نأكل حتى تخبرنا ما ثمنه فقال إذا أكلتم فقولوا باسم الله وإذا فرغتم فقولوا الحمد لله، قال فالتفت

---

(20) – م ن، ص ن.
(21) – ماء ودهنا كناية عن حسنه وطروانه.
(22) – م ن، ص 5.

جبريل إلى أصحابه وكانوا أربعة وجبريل رئيسهم فقال، حق لله أن يتخذ هذا خليلا"[23].

لقد صار إبراهيم خليل الله واعتبر مؤمنا قوي الإيمان، ولذلك تحول مساره من شبه بما يجري للناس إلى مسار إعجاز، فحيثما كان إبراهيم كانت معجزات، من ذلك مثلا خبره مع ماريا بن أوس، " كان على عهد إبراهيم رجل يقال له ماريا بن أوس قد أتت عليه ست مائة وستون سنة، وكان يكون في غيضة له بينه وبين الناس خليج من ماء غمر، وكان يخرج إلى الناس في كل ثلاث سنين فيقيم في الصحراء في محراب له يصلي فيه، فخرج ذات يوم فيما كان يخرج فإذا هو بغنم كأن عليها الدهن فأعجب بها، وفيها شاب كأن وجهه شقة قمر، فقال يا فتى لمن هذه الغنم؟ فقال لإبراهيم خليل الرحمن، قال فمن أنت ؟ قال أنا ابنه إسحاق، فقال ماريا في نفسه اللهم أرني عبدك وخليلك حتى أراه قبل الموت، ثم رجع إلى مكانه، ورفع إسحاق ابنه خبره إلى أبيه فأخبره بخبره، فكان إبراهيم يتعاهد ذلك المكان الذي هو فيه ويصلي فيه".

ثم إنهما التقيا بعد ذلك "فسأله إبراهيم عن اسمه وما أتى عليه من السنين فخبره، فقال أين تسكن ؟ فقال في غيضة، فقال إبراهيم إني أحب أن آتي موضعك فأنظر إليه وكيف عيشك فيها، قال إني أيبس من الثمار الرطب ما يكفيني إلى قابل، لا تقدر أن تصل إلى ذلك الموضع فإنه خليج وماء غمر، فقال له إبراهيم فمالك فيه معبر؟ قال لا، قال فكيف تعبر؟ قال أمشي على الماء، قال إبراهيم لعل الذي سخر لك الماء يسخره لي، قال فانطلق، وبدأ ماريا فوضع رجله في الماء، وقال بسم الله، قال إبراهيم بسم الله، فالتفت

---

(23) – م ن، ص ن.

ماريا وإذا إبراهيم يمشي كما يمشي هو، فتعجب من ذلك فدخل الغيضة فأقام معه إبراهيم ثلاثة أيام لا يعلمه من هو، ثم قال له يا ماريا ما أحسن موضعك ! هل لك أن تدعو الله أن يجمع بيننا في هذا الموضع ؟ فقال ما كنت لأفعل، قال ولم؟ قال: لأني دعوته بدعوة منذ ثلاث سنين فلم يجبني فيها، قال وما الذي دعوته؟ فقص عليه خبر الغنم وإسحاق، فقال إبراهيم فإن الله قد استجاب [لك]، أنا إبراهيم، فقام وعانقه فكانت أول معانقة"[24] .

وهذا الخبر يماثل خبرا آخر روي عن محمد الباقر لم ترد فيه تسمية العابد، وظهر اختلاف بين الخبرين يهم هوية من رعى الأغنام، ففي الخبر السابق كان إسحاق، وفي هذا الخبر قيل إنه إسماعيل، كما نلحظ اختلافات أخرى تهم مضامين القول، قال "خرج إبراهيم ذات يوم يسير في البلاد ليعتبر، مر بفلاة من الأرض فإذا هو برجل قائم يصلي قد قطع إلى السماء صوته ولباسه شعر فوقف عليه إبراهيم وعجب منه وجلس ينتظر فراغه، فلما طال ذلك عليه حركه بيده وقال له إن لي حاجة فخفف، قال فخفف الرجل وجلس إبراهيم، فقال له إبراهيم لمن تصلي؟ فقال لإله إبراهيم، فقال له ومن إله إبراهيم ؟ فقال الذي خلقك وخلقني، فقال له إبراهيم لقد أعجبني نحوك وأنا أحب أن أؤاخيك في الله، فأين منزلك إذا أردت زيارتك ولقاءك ؟ فقال له الرجل منزلي خلف النطفة وأشار بيده إلى البحر، وأما مصلاي فهذا الموضع تصيبني فيه إذا أردتني إن شاء الله. ثم قال الرجل لإبراهيم: لك حاجة؟ فقال إبراهيم نعم، وما هي؟ قال له تدعو الله وأومن على دعائك، أو أدعو أنا وتؤمن على دعائي، فقال له الرجل وفيم تدعو الله؟ قال له إبراهيم للمذنبين المؤمنين، فقال الرجل لا، فقال إبراهيم ولم لا؟ فقال لأني دعوت الله

[24] - م ن، ص.ص 9-10.

منذ ثلاث سنين بدعوة لم أر إجابتها إلى الساعة، وأنا أستحي من الله أن أدعوه بدعوة حتى أعلم أنه قد أجابني، فقال إبراهيم وفيم دعوته؟ فقال له الرجل إني لفي مصلاي هذا ذات يوم إذ مر بي غلام أروع، النور يطلع من جبينه، له ذؤابة من خلفه، معه بقر يسوقها، كأنما دهنت دهنا، وغنما يسوقها كأنها دخشت دخشا، فأعجبني ما رأيت منه، فقلت يا غلام لمن هذه البقر والغنم؟ فقال لي. فقلت ومن أنت؟ فقال أنا إسماعيل بن إبراهيم خليل الله. فدعوت الله عند ذلك وسألته أن يريني خليله، فقال له إبراهيم فأنا إبراهيم خليل الرحمان وذلك الغلام ابني، فقال الرجل عند ذلك الحمد لله رب العالمين، الذي أجاب دعوتي، ثم قبل الرجل صفحتي وجه إبراهيم وعانقه، ثم قال الآن فنعم، فادع حتى أومن على دعائك، فدعا إبراهيم للمؤمنين والمؤمنات من يومه ذلك إلى يوم القيامة بالمغفرة والرضا عنهم".

ثم أضاف الباقر قولا وصل فيه بين إبراهيم والشيعة "فدعوة إبراهيم بالغة للمذنبين المؤمنين من شيعتنا إلى يوم القيامة"[25].

3-بناء حدث المحنة وإضافة بعض الوحدات التفسيرية

اهتم الشيعة بالمحنة فذكروا أسبابها وأخبروا عن كيفية وقوعها وكيفية خلاص إبراهيم وما تلا ذلك من نتائج.فعن سبب المحنة ذكر أبو عبد الله أن إبراهيم خالف قومه وعادى آلهتهم حتى أدخل على نمرود فخاصمه فقال إبراهيم " ربي الذي يحيي ويميت...وكان في عيد لهم دخل على آلهتهم قالوا ما اجترأ عليها إلا الفتى الذي يعيبها ويبرأ منها، فلم يجدوا له مثلة أعظم من النار، فأخبروا نمرود فجمع له الحطب وأوقد عليه ثم وضعه في

[25] – م ن، ص 80، وراجع أيضا ص 76.

المنجنيق ليرمي به فـــي النـــار، وإن إبليـــس دل علـــى عمـــل المنجنيـــق لإبراهيم"[26].

أما عن المحنة والخلاص فجاء عن الرسول عن جبريل أنه قال "لمـــا أخذ نمرود إبراهيم ليلقيه في النار قلت يا رب عبدك وخليلك ليس في أرضك أحد يعبدك غيره قال الله تعالى هو عبدي آخذه إذا شئت ولما ألقي إبراهيم في النار تلقاه جبريل في الهواء وهو يهوي إلى النار، فقال يـــا إبراهيـــم لـــك حاجة؟ فقال أما إليك فلا، وقال يا الله يا أحد يا صمد يا من لم يلد ولم يولـــد ولم يكن له كفوا أحد (الإخلاص 112/1-4) ، نجني مـــن النـــار برحمتـــك فأوحى الله تعالى إلى النار كوني بردا وســـلاما علـــى إبراهيـــم (الأنبيـــاء 69/21)"[27].

ولا يختلف هذا الخبر كثيرا عن خبر آخر ذكر في نفس الغرض غـــير أنـــه يضيف أمر التوحيد واعتراف إبراهيم بمحمد على عهده فعن علـــي الرضـــا (ت203 هـــ) قال "إن إبراهيم لما وضع في كفة المنجنيق غضـــب جـــبريل، فأوحى الله عز وجل ما يغضبك يا جبريل؟ قال يا رب خليلك ليس من يعبدك على وجه الأرض غيره، سلطت عليه عدوك وعدوه، فأوحى الله عز وجـــل إليه اسكت إنما يعجل العبد الذي يخاف الفوت مثلك، فأما أنا فإنه عبدي آخذه إذا شئت، قال فطابت نفس جبريل فالتفت إلى إبراهيم عليه السلام فقال هـــل لك حاجة ؟ فقال أما إليك فلا، فأهبط الله عز وجل عندها خاتما فيـــه ســـتة أحرف " لا إله إلا الله، محمد رسول الله، لا حول ولا قوة إلا بالله، فوضـــت أمري إلى الله، أسندت ظهري إلى الله، حسبي الله " فأوحى الله جل جلاله إليه

---

[26] - م ن، ص.ص 38-39.

[27] - م ن، ص ن.

أن تختم بهذا الخاتم فإني أجعل النار عليك بردا وسلاما"[28] وقد ذكر أبو عبد الله أن الله خاطب النار قائلا " وعزتي وجلالي لئن آذيته لأعذبنك وأنه لما قال يا نار كوني بردا وسلاما على إبراهيم (الأنبياء 69/21) ما انتفع أحد بها ثلاثة أيام وما سخنت ماؤهم"[29].

وفي إضافة لأبي جعفر، أن جبريل نزل يحدثه وسط النار وأن نمرود قال من اتخذ إلاها فليتخذ مثل إلاه إبراهيم، وقد قال عظيم من عظمائهم إني عزمت على النيران ألا تحرقه، فخرجت عنق من النار فأحرقته، وكان نمرود ينظر بشرفة على النار، فلما كان بعد ثلاثة أيام، قال نمرود لآزر اصعد بنا حتى ننظر، فصعدا فإذا إبراهيم في روضة خضراء ومعه شيخ يحدثه، فالتفت نمرود إلى آزر فقال ما أكرم ابنك على الله، ثم قال نمرود لإبراهيم اخرج عني ولا تساكني"[30] .

وقد نسب إلى الرسول حديث آخر ذكر فيه أمر جبريل مع إبراهيم قال "إن نمرود الجبار لما ألقى إبراهيم في النار نزل إليه جبريل بقميص من الجنة وطنفسة من الجنة فألبسه القميص وأقعده على الطنفسة وقعد معه يحدثه"[31].

وفي احتجاج على اليهود ذكر علي بن أبي طالب أن الرسول قال "بمحمد وآله الطيبين نجى الله تعالى نوحا من الكرب العظيم وبرّد الله النار على إبراهيم وجعلها عليه سلاما، ومكنه في جوف النار على سرير وفراش وثير ولم ير ذلك الطاغية مثله لأحد من ملوك الأرض وأنبت من حواليه من

(28) – م ن، ص 35.
(29) – م ن، ص 38.
(30) – م ن، ص.ص 39–40.
(31) – م ن، ص 24.

الأشجار الخضرة النضرة النزهة وغمر ما حوله من أنواع النـــور بمـــا لا يوجد إلا في فصول أربعة من السنة"[32].ومثل هذا الخبر يسنده خـــبر آخـــر روي عن الرضا قال " لما رمي إبراهيم في النار دعا الله بحقنا (= الشـــيعة) فجعل النار عليه برادا وسلاما"[33].

وقد وجدنا خبرا يكشف عن تفاعل الكائنات الأخرى مع حدث حـــرق إبراهيم، قال أبو عبد الله " لما أضرمت النار على إبراهيـــم شـــكت هـــوام الأرض إلى الله عز وجل واستأذنته أن تصب عليها الماء فلم يأذن الله عـــز وجل بشيء منها إلا للضفدع فاحترق منه الثلثان وبقي منه الثلث"[34]. مـــن جهة أخرى، كانت بعض الأخبار دقيقة في تحديد الأيام التي وقعـــت فيـــها المحنة وما عقبها من أحداث، قال أمير المؤمنين في جواب سؤال بعضـــهم "يوم الأربعاء ألقي إبراهيم في النار، ويوم الأربعاء وضعوه في المنجنيـــق، ويوم الأربعاء سلط الله على نمرود البقة، ويوم الأربعاء خر عليهم الســـقف من فوقهم"[35].

وعن النمرود ذكر الشيعة أخبارا أخرى فسروا بها سبب موته ، فقـــد قال جعفر الصادق (ت 138 هـ) في حكمة خلق الأشياء " فأمـــا البعـــوض والبق فبعض سببه أنه جعل أرزاق الطير وأهان بها جبارا تمـــرد علـــى الله وتجبر وأنكر ربوبيته، فسلط الله عليه أضعف خلقه ليريه قدرتـــه وعظمتـــه وهي البعوض فدخلت في منخره حتى وصلت إلى دماغه فقتلتـــه"[36]. وقـــد اهتموا في هذا الجانب بعذاب نمرود يوم القيامة، قال أبو عبـــد الله "إن أشـــد

(32) – م ن، ص 40.
(33) – م ن، ص ن.
(34) – م ن، ص.ص 36-37.
(35) – م ن، ص 37.
(36) – م ن، ص ن.

الناس عذابا يوم القيامة لسبعة نفر، أولهم ابن آدم الذي قتل أخـــاه ونمـــرود الذي حاج إبراهيم في ربه واثنان في بني إسرائيل هودا قومـــهم ونصراهـــم وفرعون... واثنان في هذه الأمة"[37]. وفي نص آخر "ومـــن هـــذه الأمـــة أعرابيان"[38].

ولم تهمل الشيعة أمورا أخرى نحو ما تعلق بـــالقميص الـــذي أثـــر حضوره في المرويات الإسلامية، فعن علي بن الحسين أن هاتفا يهتف بـــه قال "يا علي بن الحسين أي شيء كانت العلامة بين يعقوب ويوسف ؟ فقـــال لما قذف إبراهيم في النار هبط عليه جبريل بقميص فضة فألبسه إياه ففـــرت عنه النار ونبت حوله النرجس، فأخذ إبراهيم القميص فجعله في عنق إسحاق في قصبة فضة وعلقها إسحاق في عنق يعقوب وعلقها يعقـــوب فـــي عنـــق يوسف"[39].

وقد دفعهم اهتمامهم بالمحنة إلى وصف هول النار، عن أبي الحســـن موسى الكاظم (ت 183 هـــ) أنه قال "يا إسحاق إن في النار لواديا يقال لـــه سقر لم يتنفس منذ خلقه الله لو أذن الله عز وجل له في التنفس بقدر مخيـــط لاحترق ما على وجه الأرض، وإن أهل النار ليتعوذون من حر ذلك الـــوادي ونتنه وقذره وما أعد الله فيه لأهله، وإن في ذلك الوادي لجبلا يتعوذ جميـــع أهل ذلك الوادي من حره ونتنه وقذره وما أعد الله فيه لأهله، وإن في ذلـــك الجبل لشعبا يتعوذ جميع أهله من حر ذلك الشعب ونتنه وقذره وما أعـــد الله فيه لأهله، وإن في ذلك الشعب لقليبا يتعوذ جميع أهل ذلك الشعب من حـــر ذلك القليب ونتنه وقذره وما أعد الله فيه لأهله، وإن في ذلك القليـــب لحيـــة يتعوذ جميع أهل ذلك القليب من خبث تلك الحية ونتنها وقذرها وما أعـــد الله

---

(37) – م ن، ص ن، انظر أيضا ص 43.

(38) – م ن، ص 38.

(39) – م ن، ص 43.وراجع أيضا الكليني ج1،ص 336

في أنيابها من السم لأهلها. وإن في جوف تلك الحية لسبعة صنـــاديق فيـــها خمسة من الأمم السالفة واثنان من هذه الأمة"[40] .

وقد رأى أئمة الشيعة أن يوم النيروز هو اليوم الذي كسر فيه إبراهيم أصنام قومه[41]. كما قارنوا بين إبراهيم وموسى بن عمران، فجاء عن بعض الرواة الشيعة قوله " سألت أبا عبد الله عن موسى لما رأى حبالهم وعصيـــهم كيف أوجس خيفة لم يوجسها إبراهيم، حين وضع في المنجنيق وقذف به فـي النار، فقال إن إبراهيم حين وضع في المنجنيق وقذف به فـــي النـــار كـــان مستندا إلى ما في صلبه من أنوار حجج الله ولم يكن موسى كذلـــك ولذلـــك أوجس في نفسه خيفة لم يوجسها إبراهيم"[42].

4-مسارالإعجازوالخوارق

من هذه المعجزات ما أدرجناه سابقا في باب إيمانه وحدث محنتـــه، ولكن هناك معجزات انشغل بها المخبرون الشيعة، وهي قد حدثت في حيـــاة إبراهيم وجاءت دليلا معتبرا في سيرته، منها نذكر ما أثبته المجلســـي فـــي مصنفه بحار الأنوار، وأدرجه في باب الإعجاز. ويبدو أن الخـــبر الفـــاتح لمعجزاته ما ذكره موسى الكاظم في معجزات النبي محمد مقابل معجـــزات الأنبياء، فقال مخبرا عن إبراهيم " [إنه] حجب عن نمرود بحجب ثلاثـــة"[43]. وقد رأى المجلسي أن الحجب الثلاثة هي البطن والغار والنار أي عند الحمل والولادة وعند النمو أو الاعتزال عن نمرود إلى الشام، وقد يكون ذلك إشارة

---

(40) - م ن، ص.ص 37-38.
(41) - م ن، ص 43.
(42) - م ن، ص.ص 35 -36.
(43) - م ن، ص.ص 34-35.

إلى القميص والخاتم والتوسل بالأئمة وبسورة التوحيد[44].

وقد تحدث المعجزة في حالات ضيق خاصة جدا نحو ما حدث لإبراهيم مع أهل بيته ساعة مجيء ضيفه، فعن علي بن أبي طالب (ت40هـ) أن النبي سئل مم خلق الله عز وجل الجزر ؟ فقال "إن إبراهيم كان له يوما ضيف ولم يكن عنده ما يمون ضيفه، فقال في نفسه أقوم إلى سقفي فاستخرج من جذوعه فأبيعه إلى النجار فيعمل صنما فلم يفعل، وخوج ومعه إزار إلى موضع وصلى ركعتين فجاء ملك وأخذ من ذلك الرمل والحجارة فقبضه في إزار إبراهيم وحمله إلى بيته كهيئة رجل، فقال لأهل إبراهيم هذا إزار إبراهيم فخذيه ففتحت الإزار وإذا الرمل قد صار ذرة وإذا الحجارة الطوال قد صارت جزرا وإذا الحجارة قد صارت لفتا"[45]. ويبدو أن هذا الخبر قد روي بشكل مغاير أو أن الأمر قد حدث في سيرة إبراهيم مرتين فقد قال جعفر الصادق "إن إبراهيم هو أول من حول له الرمل دقيقا وذلك أنه قصد صديقا له بمصر في قرض طعام فلم يجده في منزله فكره أن يرجع بالحمار خاليا، فملأ جرابه رملا، فلما دخل منزله خلى بين الحمار وبين سارة استحياء منها، ودخل البيت ونام ففتحت سارة عن دقيق أجود ما يكون فخبزت وقدمت إليه طعاما طيبا، فقال إبراهيم من أين لك هذا، فقالت من الدقيق الذي حملته من عند خليلك المصري، فقال أما إنه خليلي وليس بمصري، فلذلك أعطي الخلة، وحمده وأكل"[46].

وقد حدثت في حياة إبراهيم معجزات أخرى مع غير أهل بيته، من

---

(44) - م ن، ص 35.

(45) - م ن، ص 78، وانظر أيضا ص 11.

(46) - م ن، ص 5، 6، 11، ويمكن توظيف هذا الحديث كذلك في فهم الخلة.

ذلك مثلا ما روي عن علي قال "إن إبراهيم مر ببانقيا[47] فكان يزلزل بـــها، فبات بها، فأصبح القوم ولم يزلزل بهم، فقالوا ما هذا وليس حدث؟ قالوا ههنا شيخ ومعه غلام له، فأتوه، فقالوا له يا هذا إنه كان يزلزل بنا كل ليلة ولـــم يزلزل بنا هذه الليلة فبت عندنا، فبات فلم يزلزل بهم، فقالوا أقم عندنا ونحـــن نجري عليك ما أحببت، قال لا ولكن [أن تبيعوني] هذا الظـــهر ولا يزلـــزل بكم، قالوا فهو لك، قال لا آخذه إلا بالشراء، قالوا فخذه بما شئت، فاشـــتراه بسبع نعاج وأربعة أحمرة، فلذلك سمي بانقيا ...، فقال له غلامه يـــا خليـــل الرحمن ما تصنع بهذا الظهر ليس فيه زرع ولا ضرع ؟ فقال له اسكت فـــإن الله عز وجل يحشر من هذا الظهر سبعين ألفا يدخلون الجنة بغـــير حســـاب يشفع الرجل منهم لكذا وكذا"[48].

وفي إخباره عن حدث آخر يرتبه بعد رؤيته الملكوت قال أبو عبد الله "التفت [إبراهيم] فرأى جيفة على ساحل البحر بعضها في الماء وبعضها فـــي البر، تجيء سباع البحرْ فتأكل ما في الماء، ثم ترجع فيشتمل بعضها علـــى بعض فيأكل بعضها بعضا، ويجيء سباع البر فتأكل منها فيشـــتمل بعضـــها على بعض فيأكل بعضها بعضا، عند ذلك تعجب إبراهيم مما رأى وقال يـــا رب أرني كيف تحيي الموتى هذه أمم يأكل بعضها بعضا، قال أولم تؤمـــن؟ قال بلى ولكن ليطمئن قلبي، (يعني حتى أرى هذا كما رأيت الأشياء كلـــها)، قال خذ أربعة من الطير فقطعهن واخلطهن كما اختلطت هذه الجيفة في هـــذه السباع التي أكل بعضها بعضا فخلط، ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا ثـــم ادعهن يأتينك سعيا فلما دعاهن أجبنه وكانت الجبال عشرة، وكانت الطيـــور

---

(47) – بانقيا ، قرية بالكوفة.

(48) – م ن، ص 77.

الديك والحمامة والطاووس والغراب"[49] . وقد جمع الراوي في هذا الخبر بين حدثين دالين على إحياء الموتى.كما يمكن الإشارة إلى معجزة أخرى تتعلق بمسيره إلى إسماعيل في مكة وقد طويت له الأرض[50].

وهكذا فإن المعجزات تتكثف في سيرة إبراهيم، وقد كانت تظهر مرة في علاقته بربه وأحيانا أخرى في علاقته بالبشر أو بالكائنات الأخرى. وعموما فإن جملة تلك الأخبار تبين لنا إضافة إلى المعجزات بعض ما تعلق بانتقالاته الجغرافية من الكوفة إلى مصر أو غيرها.

5-تخصيص الشيعة النظر في مسألة الذبيح[51]

يكاد يجمع أئمة الشيعة استنادا إلى أقوال الرسول أحيانا، أو في انصراف عنها أحيانا أخرى على أن الذبيح كان إسماعيل، وقد توسعوا في القول في هذه المسألة، فأخبروا عن الذبيح وعن الفداء وزمن الرؤيا وزمن الذبح ومكانه وغير ذلك مما حف بالأمر، وقد ترددوا أحيانا وقالوا إنه إسحاق[*].

أ- تعيين الذبيح

نقف في هذا العنصر عند رأيين:

---

[49] - م ن، ص 61، راجع أيضا ص.ص 62-63، حيث الاختلاف في نوع الطيور فبعضهم ذكر أنها طاووس ونسر وديك وبط، فالطاووس زينة الحياة والنسر الأمل والديك الشهوة والبط الحرص. وقد قال آخر هي الهدهد والقرد والطاووس والغراب وإن رجح ما سبق ذكره، راجع ص 4، 65.

[50] - م ن، ص 112.

[51] - ذكر الكليني في أصول الكافي والمجلسي في بحار الأنوار إضافات مفيدة في هذه المسألة غير أننا لم نستثمرها في هذا الباب وإنما ألحقناها بالتفسير لأنهما تلقفاها عن المفسرين.

[*] - حين نستعمل عبارة الذبيح فنحن لا نقصد أنه قد ذبح فعلا وإنما جرى عند القدامى استعمال هذه العبارة إشارة إلى كل الحدث فأخبروا بالذبيح عمن كان سيذبح وعرفت المسألة في كتبهم بمسألة الذبيح.

- الأول، كان عليه إجماع الشيعة وهو اعتبار الذبيح إسماعيل، ويمكن أن نشير في هذا المستوى إلى الأحاديث المروية عن الرسول، وقد تأولوها بشكل معين من ذلك مثلا ما أورده المجلسي عن الرضا حين سئل عن معنى قول الرسول أنا ابن الذبيحين قال "يعني إسماعيل بن إبراهيم الخليل وعبد الله بن عبد المطلب"[52] . وفي حديث آخر سئل أبو عبد الله عن صاحب الذبح قال "إسماعيل"[53]. وقد نسب حديث ثان إلى علي بن أبي طالب أكد فيه نفس الرأي حين قال "الذبيح إسماعيل"[54].

وقد قرر الرضا الأمر ذاته حين قرن بين إسماعيل الذبيح والحسين بن علي الذبيح قال "لما أمر الله عز وجل إبراهيم أن يذبح مكان ابنه إسماعيل الكبش الذي أنزله عليه تمنى إبراهيم أن يكون قد ذبح ابنه إسماعيل بيده، وأنه لم يؤمر بذبح الكبش مكانه ليرجع إلى قلبه ما يرجع إلى قلب الوالد الذي يذبح أعز ولده عليه بيده، فيستحق بذلك أرفع درجات أهل الثواب على المصائب، فأوحى الله عز وجل يا إبراهيم من أحب خلقي إليك؟ فقال يا رب ما خلقت خلقا هو أحب إلي من حبيبك محمد، فأوحى الله إليه أفهو أحب إليك أم نفسك؟ قال بلى هو أحب إلي من نفسي، قال فولده أحب إليك أم ولدك؟ قال بل ولده، قال فذبح ولده ظلما على أيدي أعدائه أوجع لقلبك أو ذبح ولدك بيدك في طاعتي؟ قال يا رب بل ذبحه على أيدي أعدائه أوجع لقلبي، قال يا إبراهيم فإن طائفة تزعم أنها من أمة محمد ستقتل الحسين ابنه من بعده ظلما وعدوانا كما يذبح الكبش، فيستوجبون بذلك سخطي، فجزع إبراهيم لذلك وتوجع قلبه، وأقبل يبكي فأوحى الله عز وجل يا إبراهيم قد فديت جزعك على ابنك إسماعيل لو ذبحته بيدك بجزعك على الحسين وقتله،

---

(52) - المجلسي، ج 12، ص 123.

(53) - م ن، ص 127، راجع أيضا ص 129.

(54) - م ن، ص ن.

وأوجبت لك أرفع درجات أهل الثواب على المصائب"[55].

الرأي الثاني، مختصر خبرين أحدهما ذكره أبو عبد الله قال " كتب يعقوب إلى عزيز مصر نحن أهل بيت نبتلى فقد ابتلي أبونا إبراهيم بالنار، فوقاه الله وابتلي أبونا إسحاق [أو إسماعيل] بالذبح"[56]. والثاني منسوب أيضا إلى أبي عبد الله فقد أكد حين أخبر عن زمن الذبح ومكانه أن إبراهيم حج بسارة أم الذبيح وأمرها أن تزور البيت، واحتبس الغلام كي يذبحه فيما بعد[57]. وقد رجح الرواة القول بإسماعيل ذبيحا باعتبار كبره وولادته قبل إسحاق وجاءت البشارة به قبل البشارة بإسحاق واستدلوا على ذلك بحجج كثيرة[58].

ب- زمن الرؤيا والذبح ومكانهما

تخبرنا عن زمن الرؤيا وحدث الذبح وموضعيهما جملة من الأخبار نذكر منها أهمها، فعن أبي عبد الله أن إبراهيم أتاه جبريل عند زوال الشمس من يوم التروية، فقال يا إبراهيم ارتو من الماء لك ولأهلك، ولم يكن بين مكة وعرفات ماء، فسميت التروية لذلك، فذهب به حتى انتهى به إلى منى، فصلى به الظهر والعصر والعشاءين والفجر، حتى إذا بزغت الشمس خرج إلى عرفات ... فلما زالت الشمس خرج وقد اغتسل فصلى الظهر والعصر بأذان واحد وإقامتين، وصلى في موضع المسجد الذي بعرفات وقد كانت ثم أحجار بيض فأدخلت في المسجد ... ثم مضى به إلى الموقف، فقال يا إبراهيم اعترف بذنبك، واعرف مناسكك، ولذلك سميت عرفة، وأقام به حتى

---

(55) – م ن، ص.ص 124-125.راجع كذلك الكليني ج2 ص365،366 وانظر أيضا المفضل بن عمر الجعفي ت180ه ، الهفت الشريف من فضائل مولانا جعفر الصادق،تح مصطفى غالب،دار الأندلس 1964 ،الباب الأربعون في معرفة قتل الحسين على الباطن في زمن بني أمية،ص120،121.

(56) – م ن، ص 131.

(57) – م ن، ص 126، انظر لاحقا الخبر الكامل في عنصر زمن الذبح ومكانه.

(58) – م ن، ص 130، 140.

غربت الشمس، ثم أفاض به، فقال يا إبراهيم ازدلف إلى المشـــعر الحـرام فسميت المزدلفة، وأتى به المشعر الحرام فصلى به المغرب والعشاء الآخـرة بآذان واحد وإقامتين ثم بات بها حتى إذا صلـــى بـها صـلاة الصبـح أراه الموقف، ثم أفاض به إلى منى فأمره فرمى جمرة العقبة، وعندها ظهر لــه إبليس، ثم أمره بالذبح. وإن إبراهيم حين أفاض من عرفـــات بـات علـى المشعر الحرام وهو قزح[59] فرأى في النوم أنه يذبح ابنه، وقد كـــان حـج بوالدته، فلما انتهى إلى منى رمى الجمرة هو وأهله، وأمر سـارة أن زوري البيت، واحتبس الغلام فانطلق به إلى موضع الجمرة الوسطى فاستشار ابنــه وقال كما حكى الله يا بني إني أرى في المنام أني أذبحك فانظر مـاذا تـرى (الصافات 102/37)، فقال الغلام كما ذكر الله امض لما أمرك الله به يا أبـت افعل ما تؤمر ستجدني إن شاء الله من الصابرين (الصافات 102/37)، وسلما لأمر الله وأقبل شيخ فقال يا إبراهيم ما تريد من هذا الغلام؟ قـــال أريـد أن أذبحه، فقال سبحان الله تذبح غلاما لم يعص الله طرفة عين، فقال إبراهيم إن الله أمرني بذلك، فقال ربك ينهاك عن ذلك، وإنما أمرك بهذا الشيطان، فقــال له إبراهيم ويلك إن الذي بلغني هذا المبلغ هو الذي أمرني به والكلام الــذي وقع في أذني، فقال لا والله ما أمرك بهذا إلا الشيطان، فقال إبراهيم لا والله لا أكلمك، ثم عزم على الذبح فقال يا إبراهيم إنك إمام يقتدى بك، وإنـــك إن ذبحته ذبح الناس أولادهم، فلم يكلمه وأقبل على الغلام واستشاره في الذبـح، فلما أسلما جميعا لأمر الله قال الغلام يا أبتاه خمر وجهي، وشد وثاقي، فقـال إبراهيم يا بني الوثاق مع الذبح ؟ لا والله لا أجمعهما عليك اليوم، فرمى لــه بقرطان الحمار، ثم أضجعه عليه، وأخذ المدية فوضعها على حلقـــه ورفـع رأسه إلى السماء، ثم انتحى عليه المدية وقلب جبريل المدية علـــى قفاهـا،

---

[59] – قزح : قرن يقف الإمام عنده بالمزدلفة وهو موضع كانت توقد فيه النيران يا لجاهلية، وهو الجبـــل الصغير، راجع ياقوت الحموي : معجم البلدان.

واجتر الكبش من قبل ثبير وأثار الغلام من تحته، ووضع الكبش مكان الغلام، ونودي من ميسرة [الـ]مسجد.. أن يا إبراهيم قد صدقت الرؤيا إنا كذلك نجزي المحسنين إن هذا لهو البلاء المبين (الصافات 37/105-106)، ولحق إبليس بأم الغلام حين نظرت إلى الكعبة في وسط الوادي بحذاء البيت فقال لها ما شيخ رأيته؟ قالت ذاك بعلي، قال فوصيف رأيته معه ؟ قالت ذاك ابني، قال فإني رأيته وقد أضجعه وأخذ المدية ليذبحه، فقالت كذبت إن إبراهيم أرحم الناس كيف يذبح ابنه ! قال فورب السماء والأرض ورب هذا البيت لقد رأيته أضجعه وأخذ المدية، فقالت ولم ؟ قال زعم أن ربه أمره بذلك، قالت فحق له أن يطيع ربه، فوقع في نفسها أنه قد أمر في ابنها بأمر، فلما قضت نسكها أسرعت في الوادي راجعة إلى منى وهي واضعة يدها على رأسها تقول يا رب لا تؤاخذني بما عملت بأم إسماعيل". وقد سئل أبو عبد الله عن مكان الذبح، فقال "عند الجمرة الوسطى"[60] .

أما الخبر الثاني فروي كذلك عن أبي عبد الله وفيه إضافات متعلقة بأمر الذبح والموضع، قال "ثم انحنى عليه فقلبها (= المدية) جبريل عن حلقه فنظر إبراهيم فإذا هي مقلوبة، فقلبها إبراهيم على حدها، وقلبها جبريل على قفاها، ففعل ذلك مرارا، ثم نودي من ميسرة المسجد يا إبراهيم قد صدقت الرؤيا، واجتر الغلام من تحته ". ثم قال "فلما جاءت سارة فأخبرت الخبر قامت إلى ابنها تنظر فإذا أثر السكين خدوشا في حلقه، ففزعت واشتكت وكان بدو مرضها الذي هلكت". وذكر عن أبي جعفر قال "أراد أن يذبحه في الموضع ... عند الجمرة الوسطى، فلم يزل مضربهم يتوارثونه كابرا عن كابر حتى كان آخر من ارتحل منه علي بن الحسين (ت 94 هـ) في شيء

[60] - م ن، ص.ص 125-127.

كان بين بني هاشم وبين بني أمية"[61]. ومما لا شك فيه أن ذكر سارة يؤكـــد فكرة إسحاق الذبيح لا إسماعيل.ويثبت المجلسي خبرا آخر عن أبي عبـــد الله جاء فيه أن إسماعيل هو الذبيح "كانت مكة منزل إسماعيل وإنما أراد إبراهيم أن يذبح إسماعيل أيام الموسم بمنى"[62].

ننتهي من هذه الأخبار إلى تبين زمن الرؤيا فهي قد كـــانت بموســـم الحج ليلا على المشعر الحرام، وأما الذبح فقد كان بمنى بموضـــــع الجمـــرة الوسطى.

أما الفداء فقد أخبرتنا أحاديث عن كيفية ذلك كما أخبرتنا أخرى عـــن الكبش، فقد ذكر أبو عبد الله في حديث أثبتناه ســـابقا أن المديـــة قلبـــت وأن جبريل وضع الكبش مكان إسماعيل[63]، وقد هبط الكبش من جبل ثبير، كمـــا قال أبو عبد الله " نزل الكبش على الجبل الذي عن يمين مسجد منى، نــــزل من السماء وكان يأكل في سواد ويمشي في سواد أقرن ... [و] كـــان أملـــح أغبر"[64] .وقد أضاف أبو الحسن الرضا صفات الكبش منها أنه يشرب فـــي سواد وينظر في سواد ويبول في سواد ويبعر في سواد وكان يرتع قبل ذلـــك في رياض الجنة أربعين عاما وما خرج من رحم أنثى"[65]. وفي خبر عـــــن ملك الروم أنه سأل الحسن بن علي (ت 90 هـــ) عن سبعة أشياء خلقـــها الله لم تركض في رحم فقال " أول هذا آدم ثم حواء ثم كبش إبراهيم ثم ناقـــة الله ثم إبليس الملعون ثم الحية ثم الغراب التي ذكرها الله في القـــرآن"[66]. وقـــد وقفنا عند أخبار أخرى تهتم بالكبش فإذا هو أطيب مضغة من سواه في قـــول

---

(61) – م ن، ص.ص 128-129.
(62) – م ن، ص 130.
(63) – م ن، ص ن.
(64) – م ن، ص 131.
(65) – م ن، ص 123.
(66) – م ن، ص 129.

منسوب إلى الرضا، وفي خبر عن الحسن قال " لو علم الله عز وجل شيئا أكرم من الضأن لفدى به إسماعيل"[67].

وقد سئل أبو عبد الله كيف صار الطحال حراما وهو من الذبيحة، فقال "إن إبراهيم هبط عليه الكبش من ثبير... ليذبحه، أتاه إبليس فقال له أعطني نصيبي من هذا الكبش، قال وأي نصيب لك وهو قربان لربي وفداء لابني، فأوحى الله عز وجل إليه إن له فيه نصيبا وهو الطحال لأنه مجمع الدم، وحرمت الخصيتان لأنهما موضع للنكاح ومجرى للنطفة، فأعطاه إبراهيم الطحال والأنثيين وهما الخصيتان"[68].

6-منزلة إبراهيم في الآخرة

تخبرنا عن منزلته في الآخرة جملة من الأخبار تستوي نصوصها بنفس الملفوظ الذي أخبرت به نصوص أهل السنة، إلا أنها تدخل بعض التحويرات المتعلقة بمنزلة الأئمة والشيعة عموما.ففي حديث عن الرسول قال " يا علي إنه أول من يدعى به يوم القيامة يدعى بي، فأقوم عن يمين العرش، فأكسى حلة خضراء من حلل الجنة ثم يدعى بأبينا إبراهيم فيقوم عن يمين العرش في ظله فيكسى حلة خضراء من حلل الجنة... ثم ينادي مناد من عند العرش نعم الأب أبوك، ونعم الأخ أخوك علي"[69] .

وقد ظهرت بعض الاختلافات في خبر آخر عن أبي عبد الله، قال "إذا كان يوم القيامة، دعي محمد، فيكسى حلة وردية، ثم يقام عن يمين العرش، ثم يدعى بإبراهيم، فيكسى حلة بيضاء، فيقام عن يسار العرش، ثم

---

(67) – م ن، ص 131.
(68) – م ن، ص 130.
(69) – م ن، ص 3.

يدعى بعلي أمير المؤمنين، فيكسى حلة وردية، فيقام عن يمين النبـــــي، ثــم يدعى بإسماعيل، فيكسى حلة بيضاء، فيقام عن يسار إبراهيــم، ثــم يدعــى بالحسن فيكسى حلة وردية، فيقام عن يمين أمير المؤمنين، ثم يدعى بالحسين فيكسى حلة وردية فيقام عن يمين الحسن، ثم يدعى بالأئمة فيكســـون حلــلا وردية، فيقام كل واحد عن يمين صاحبه، ثم يدعى بالشيعة فيقومون أمامــهم، ثم يدعى بفاطمة ونسائها من ذريتها وشيعتها فيدخلون الجنة بغير حساب، ثــم ينادي مناد من بطنان العرش[70]، من قبل رب العزة والأفق الأعلـــى نعــم الأب أبوك يا محمد وهو إبراهيم، ونعم الأخ أخوك وهو علي بن أبي طالب، ونعم السبطان سبطاك[71]، و[هما] الحسن والحسين، ونعم الجنين جنينك وهـو محسن، ونعم الأئمة الراشدون ذريتك وهم فلان وفلان، ونعم الشيعة شيعتك، إلا أن محمدا ووصيه وسبطيه والأئمة من ذريته هم الفائزون ثم يؤمر بــــهم إلى الجنة"[72] .

وقد حدد حديثان آخران منزلة أبوة إبراهيم بالنسبة إلى المؤمنين فــي الآخرة، قال الرسول "إن الولدان تحت عرش الرحمان يســـتغفرون لآبائــهم يحضنهم إبراهيم وتربيهم سارة في جبل من مسك وعنبر وزعفران"[73]. وفي حديث يخبر عن الإسراء و المعراج، مر على شيخ قـــاعد تحــت شــجرة وحوله أطفال، فقال "من هذا الشيخ يا جبريل، قال هذا أبوك إبراهيم قال فمــا هؤلاء الأطفال حوله، قال هؤلاء أطفال المؤمنين يغذوهم"[74].

---

[70] – بطنان العرش : وسطه ودواخله وأصله.

[71] – السبط والسبط والسبطان، ولد الولد وولد الابن والبنت ومعناه أيضا الطائفة والفرقـــة. فقولــه فــي الحديث إن الله غضب على سبط من بني اسرائيل فمسخهم دواب، يعني قبيلة ترجع إلى أب واحد.
راجع لسان العرب، فصل الطاء، باب السين.

[72] – م ن، ص.ص 6-7.راجع في هذا الباب الكليني ج1 ص 246،247، 199.

[73] – م ن، ص 14.

[74] – م ن، ص 78.

7-تأسيس إبراهيم الحج

يمكن أن نقسم الأخبار المتعلقة بهذه المسألة إلى عنصرين، العنصر الأول جمعنا فيه الأخبار المحيلة إلى بناء البيت، أما الثاني ففيه أخبار تكشف عن شعائر الحج، كيف بدأت أول مرة، وهذا العنصر يقابل ما سميناه عند أهل السنة عقد الاستمرار والتواصل.

ففيما يخص بناء البيت قال أبو عبد الله "لما كان من قبل قابل أذن الله عز وجل لإبراهيم في الحج وبناء الكعبة وكانت العرب تحج إليه وكان ردما إلا أن قواعده معروفة، فلما صدر الناس جمع إسماعيل الحجارة وطرحها في جوف الكعبة، فلما أذن الله عز وجل في البناء قدم إبراهيم، فقال يا بني قد أمرنا الله عز وجل ببناء الكعبة، فكشف عنها فإذا هو حجر واحد أحمر، فأوحى الله إليه، ضع بناءها عليه، وأنزل الله عليه أربعة ملائكة يجمعون له الحجارة فصار إبراهيم وإسماعيل يضعان الحجارة والملائكة تناولهما حتى تمت إثنا عشر ذراعا وهيئا له بابا يدخل منه، وبابا يخرج منه، ووضع عليه عتبة وشريجا من حديد على أبوابه".

ويضيف حول كساء الكعبة " كانت الكعبة عريانة، فلما ورد عليه الناس أتى امرأة من حمير أعجبه جمالها، فسأل الله أن يزوجها إياه وكان لها بعل، فقضى الله على بعلها الموت فأقامت بمكة حزنا على بعلها، فأسلى الله ذلك عنها وزوجها إسماعيل، وقدم إبراهيم الحج، وكانت امرأة موافقة وخرج إسماعيل إلى الطائف يمتار لأهله طعاما فنظرت إلى شيخ شعث فسألها حالهم ...". ويذكر ما كان من أمر إبراهيم مع زوجتي إسماعيل.

ففي زوجته الثانية قال أبو عبد الله " قالت له امرأته وكانت عاقلة فهلا نعلق عل هذين البابين سترين، سترا من ههنا وسترا من ههنا قال نعم

فعملا له سترين طولهما اثنا عشر ذراعا، فعلقهما على البابين، فأعجبها ذلك، فقالت فهلا أحوك للكعبة ثيابا ونسترها كلها، فإن هذه الأحجار سمجة، فقال لها إسماعيل بلى، فأسرعت في ذلك وبعثت إلى قومها بصوف كثير تستغزل بهن ... فكلما فرغت من شقة علقتها، فجاء الموسم وقد بقي وجه من وجوه الكعبة، فقالت لإسماعيل كيف نصنع بهذا الوجه الذي لم ندركه بكسوة، فنكسوه خصفا. فجاء الموسم فجاءته العرب على حال ما كانت تأتيه فنظروا إلى أمره، فأعجبهم فقالوا ينبغي لعامر هذا البيت أن يهدي إليه، فمن ثم وقع الهدي، فأتى كل فخذ من العرب بشيء يحمله من ورق ومن أشياء غير ذلك، حتى اجتمع شيء كثير فنزعوا ذلك الخصف وأتموا كسوة البيت وعلقوا عليها بابين، وكانت الكعبة ليست بمسقفة فوضع عليها إسماعيل أعمدة مثل هذه الأعمدة التي ترون من الخشب فسقفها إسماعيل بالجرائد وسواها بالطين، فجاءت العرب من الحول فدخلوا الكعبة ورأوا عمارتها، فقالوا ينبغي لعامر هذا البيت أن يزاد، فلما كان من قابل جاءه الهدي فلم يدر إسماعيل كيف يصنع به فأوحى الله عز وجل أن انحر وأطعمه الحاج"[75].

يفيدنا ما ذكر سابقا في تحديد الأطراف التي شاركت في بناء البيت، وبما أن الملائكة قد ساهمت في ذلك، فإن الإعجاز قد شمل هذا الحدث.

ويضيف أبو عبد الله " فلما بلغ إسماعيل مبلغ الرجال أمر الله إبراهيم أن يبني البيت، فقال يا رب في أية بقعة؟ قال في البقعة التي أنزلت على آدم القبة فأضاء لها الحرم، فلم تزل القبة التي أنزلها الله على آدم قائمة حتى كان أيام الطوفان أيام نوح، فلما غرقت الدنيا رفع الله تلك القبة وغرقت الدنيا إلا موضع البيت، فسميت البيت العتيق لأنه أعتق من الغرق، فلما أمر الله عز

---

[75] - م ن، ص.ص 94-96.

وجل إبراهيم أن يبني البيت لم يدر في أي مكان يبنيه، فبعث الله جبريل فخط له موضع البيت، فأنزل الله عليه القواعد من الجنة، وكان الحجر الذي أنزلـه الله على آدم أشد بياضا من الثلج، فلما مسته أيدي الكفار اسود، فبنى إبراهيم البيت ونقل إسماعيل الحجر من ذي طوى، فرفعه في السماء تسـعة أذرع، ثم دله على موضع الحجر فاستخرجه إبراهيم ووضعه في موضعه الذي هو فيه الآن، وجعل له بابين، بابا إلى المشرق، وبابا إلى المغرب، والباب الـذي إلى المغرب يسمى المستجار، ثم ألقى عليه الشجر والأذخر، وعلقت هـاجر على بابه كساء كان معها، وكانوا يكونون تحته، فلما بناه وفرغ منـه حـج إبراهيم وإسماعيل ونزل عليهما جبريل يوم التروية لثمان من ذي الحجـة، فقال يا إبراهيم قم فارتو من الماء، لأنه لم يكن بمنى وعرفات ماء فسـميت التروية لذلك، ثم أخرجه إلى منى فبات بها ففعل به ما فعـل بـآدم، فقـال إبراهيم لما فرغ من بناء البيت رب اجعل هذا بلدا آمنا وارزق أهلـه مـن الثمرات من آمن منهم بالله واليوم الآخر (البقرة 126/2)، ...أي حببه إلـى الناس لينتابوا إليه ويعودوا إليه"[76].

إن القواعد إذن كانت من الجنة وقد انتقل الحجر من بياض في عـهد آدم إلى سواد في عهد إبراهيم بعد أن مسه الكفار، وكذلك حدد المحدث صفة البيت وأشار إلى كساء هاجر له وهو ما يتقاطع والخبر الأول في أكثر مـن عنصر.

وقد حاول الشيعة الإلمام بكل ما جاء من إضافة في بناء البيت، فعن أبي عبد الله أن إبراهيم وإسماعيل حدا المسجد الحـرام مـا بيـن الصفـا

---

[76] - م ن، ص.ص 99-100.

والمروى[77]، مما يعني أن ما زاد على ذلك كان من عمل اللاحقين. وفي رواية أخرى، خط إبراهيم بمكة ما بين الحزورة[78] إلى المسعى، فذلك الذي خط إبراهيم يعني المسجد[79]. ولم تهمل الذاكرة الشيعية وصف حال إبراهيم عند البناء فقد قال أبو الحسن أن السكينة ريح تخرج من الجنة لها صورة كصورة الإنسان ورائحة طيبة وهي التي أنزلت على إبراهيم فأقبلت تدور حول أركان البيت وهو يضع الأساطين[80]، وبذسلك لم يخل الأمر في مبدئه وكماله من إعجاز ظاهر.

أما فيما يخص الحج فقد جاءت أخبار في الإذن به والنداء إليه، فقد ذكر أبو جعفر خبر النداء إلى الحج قائلا " إن الله جل جلاله لما أمر إبراهيم ينادي في الناس بالحج قام على المقام فارتفع به حتى صار بإزاء أبي قبيس، فنادى في الناس بالحج فأسمع من في أصلاب الرجال وأرحام النساء إلى أن تقوم الساعة "[81]. وفي خبر آخر يؤكد نفس الحدث عن أبي عبد الله قال "لما أمر الله عز وجل إبراهيم وإسماعيل ببنيان البيت وتم بناؤه أمره أن يصعد ركنا ثم ينادي في الناس ألا هلم الحج، فلو نادى هلموا إلى الحج لم يحج إلا من كان يومئذ إنسيا مخلوقا، ولكن نادى هلم الحج، فلبى الناس في أصلاب الرجال، لبيك داعي الله لبيك داعي الله، فمن لبى عشرا حج عشرا ومن لبى خمسا حج خمسا، ومن لبى أكثر فبعدد ذلك، ومن لبى واحدا حج واحدا، ومن لم يلب لم يحج"[82]. وقد سئل أبو عبد الله لم جعلت التلبية ؟ فقال "إن الله عز

---

[77] – م ن، ص 104.
[78] – الحزورة، كانت سوق مكة وقد دخلت في المسجد لما زيد فيه.
[79] – م ن، ص ن.
[80] – م ن، ص 103.
[81] – م ن، ص 106.
[82] – م ن، ص 105.

وجل أوحى إلى إبراهيم وأذن في الناس بالحج يأتوك رجالا فنادى فأجيب من كل فج عميق يلبون"[83].

وتختلف هذه الأخبار جزئيا عن خبر آخر ذكره الشيعة، قال أبو الحسن " فأوحى الله إلى إبراهيم، أن اصعد أباقبيس فناد في الناس، يا معشر الخلائق إن الله يأمركم بحج هذا البيت الذي بمكة محرما من استطاع إليه سبيلا فريضة من الله، فمد الله لإبراهيم في صوته حتى أسمع به أهل المشرق والمغرب وما بينهما من جميع ما قدر الله وقضى في أصلاب الرجال من النطف، وجميع ما قدر الله وقضى في أرحام النساء إلى يوم القيامة، فهناك.. وجب الحج على جميع الخلائق، فالتلبية من الحاج في أيام الحج هي إجابة لنداء إبراهيم يومئذ بالحج عن الله"[84].

وفي طقوس الحج يفرد الشيعة أخبارا لأول من حج وكيفية الاغتسال والأشواط المقطوعة بين الصفا والمروى والجمار وغيرها، وقد جعلوا جبريل من علم إبراهيم تلك الطقوس، قال أبو عبد الله "أمر الله عز وجل إبراهيم أن يحج ويحج معه إسماعيل ويسكنه الحرم، فحجا على جمل أحمر ما معهما إلا جبريل، فلما بلغا الحرم، قال له جبريل، يا إبراهيم انزلا فاغتسلا قبل أن تدخلا الحرم، فنزلا واغتسلا، وأراهما كيف يتهيأان للإحرام، ففعلا ثم أمرهما فأهلا بالحج وأمرهما بالتلبية الأربع التي لبى بها المرسلون، ثم سار بهما حتى أتى بهما باب الصفا فنزلا عن البعير وقام جبريل بينهما فاستقبل البيت فكبر وكبرا وحمد الله وحمدا وسجدا لله ومجدا وأثنيا عليه مثل ما فعل وتقدم جبريل وتقدما يثنون على الله ويمجدونه حتى انتهى بهما إلى

---

[83] – م ن، ص107.

[84] – م ن، ص 115.

موضع الحجر فاستلم جبريل وأمرهما أن يستلما وطاف بهما أسبوعا ثم قام بهما في موضع مقام إبراهيم فصلى ركعتين وصليا ثم أراهما المناسك وما يعملانه فلما قضيا نسكهما أمر الله عز وجل إبراهيم بالانصراف..."[85].

وفي الجمار كرروا نفس الخبر الذي أقره أهل السنة حين تراءى إبليس لإبراهيم[86] بالأولى والوسطى والقصوى، وأشاروا بخلافهم إلى أن السعي بين الصفا والمروى إنما صار كما هو إذ هناك عرض إبليس لإبراهيم[87].

أما عن منى، فعن الرضا أنها سميت كذلك "لأن جبريل قال هناك يا إبراهيم تمن على ربك ما شئت فتمنى إبراهيم في نفسه أن يجعل الله مكان ابنه إسماعيل كبشا يأمره بذبحه فداء له فأعطي مناه"[88]، وهو ما يناقض في مجمله حديثا أوردناه عن الذبيح جاء فيه أن إبراهيم كان يرغب في ذبح ابنه تحقيقا لطاعة الله. وقد سميت عرفات كذلك لأن جبريل خرج بإبراهيم يوم عرفه فلما زالت الشمس قال جبريل له اعترف فاعترف[89] .

وكذلك هو أمر المزدلفة فقد قال أبو عبد الله "إن جبريل انتهى به إلى الموقف فأقام به حتى غربت الشمس ثم أفاض به، فقال يا إبراهيم ازدلف إلى المشعر الحرام فسميت مزدلفة".

أما عن الطواف فقد قال "وشكا إسماعيل قلة الماء إلى إبراهيم فأوحى الله عز وجل إلى إبراهيم أن احتفر بئرا يكون فيها شرب الحاج، فنزل جبريل فاحتفر قليبهم يعني زمزم حتى ظهر ماؤها، ثم قال جبريل انزل يا إبراهيم، فنزل بعد جبريل، فقال اضرب يا إبراهيم في أربع زوايا البئر وقل

---

(85) – م ن، ص 84.
(86) – م ن، ص.ص 102-110.
(87) – م ن، ص 108.
(88) – م ن، ص ن.
(89) – م ن، ص 109.

بسم الله، قال فضرب إبراهيم في الزواية التي تلي البيت وقال بسم الله، فانفجرت عينا، ثم ضرب في الأخرى وقال بسم الله فانفجرت عينا ثم ضرب في الثالثة وقال بسم الله فانفجرت عينا، ثم ضرب في الرابعة وقال بسم الله فانفجرت عينا، فقال جبريل اشرب يا إبراهيم وادع لولدك فيها بالبركة، فخرج إبراهيم وجبريل جميعا من البئر فقال له أفض عليك يا إبراهيم وطف حول البيت فهذه سقيا سقاها الله ولدك إسماعيل وخرج من الحرم"[90].

8-تكميل مسار إبراهيم الأسري

يحدد الشيعة علاقته بسارة، وقد أوردوا أخبارا كثيرة حول علاقتها بهاجر. ويبدو أن أوفى نص جاء في هذا الغرض حتى إنه ليظهر بمثابة السند التام في الإخبار عن حياة إبراهيم الأسرية وسيرته عموما، وقد رواه أبو عبد الله، فبدأ بذكر أمره مع سارة، قال "وإنه تزوج سارة ابنة لاحج وهي ابنة خالته، وكانت سارة صاحبة ماشية كثيرة وأرض واسعة وحال حسنة، وكانت قد ملكت إبراهيم جميع ما كانت تملكه، فقام فيه وأصلحه وكثرت الماشية والزرع حتى لم يكن بأرض كوثى ربى رجل أحسن حالا منه".

وثنى ببيان أمره مع نمرود قائلا " وإن إبراهيم لما كسر أصنام نمرود أمر به نمرود فأوثق وعمل له حيرا وجمع له فيه الحطب وألهب فيه النار ثم قذف إبراهيم في النار لتحرقه، ثم اعتزلوها حتى خمدت النار ثم أشرفوا على الحير فإذا هم بإبراهيم سليما مطلقا من وثاقه، فأخبر نمرود خبره فأمرهم أن ينفوا إبراهيم من بلده، وأن يمنعوه من الخروج بماشيته وماله، فحاجهم إبراهيم عند ذلك، فقال إن أخذتم ماشيتي ومالي فإن حقي

---

[90] - م ن، ص 96.

عليكم أن تردوا علي ما ذهب من عمري في بلادكم، واختصموا إلى قاضي نمرود فقضى على إبراهيم أن يسلم إليهم جميع ما أصاب في بلادهم، وقضى على أصحاب نمرود أن يردوا على إبراهيم ما ذهب من عمره في بلادهم، وأخبر بذلك نمرود فأمرهم أن يخلوا سبيله وسبيل ماشيته وماله وأن يخرجوه، وقال إنه إن بقي في بلادكم أفسد دينكم وأضر بآلهتكم".

ثم يعرض الراوي فيما بعد إلى خبر لقائه ملكا هم بسارة، قال "فأخرجوا إبراهيم ولوطا معه من بلادهم إلى الشام، فخرج إبراهيم ومعه لوط لا يفارقه وسارة، وقال لهم إني ذاهب إلى ربي سيهدين (الصافات 37/99)، يعني إلى بيت القدس، فتحمل إبراهيم بماشيته وماله وعمل تابوتا وجعل فيه سارة وشد عليها الأغلاق غيرة منه عليها، ومضى حتى خرج من سلطان نمرود وسار إلى سلطان رجل من القبط يقال له عرارة، فمر بعاشر له فاعترضه العاشر ليعشر ما معه، فلما انتهى إلى العاشر ومعه التابوت قال العاشر لإبراهيم افتح هذا التابوت حتى نعشر ما فيه، فقال له إبراهيم ، قل ما شئت فيه من ذهب وفضة حتى نعطي عشره ولا نفتحه، قال فأبى العاشر إلا فتحه، قال وغضب إبراهيم على فتحه، فلما بدت له سارة وكانت موصوفة بالحسن والجمال قال له العاشر ما هذه المرأة منك؟ قال إبراهيم هي حرمتي وابنة خالتي، فقال له العاشر فما دعاك إلى أن خبيتها في هذا التابوت؟ فقال إبراهيم الغيرة عليها أن يراها أحد، فقال له العاشر لست أدعك تبرح حتى أعلم الملك حالها وحالك، قال فبعث رسولا إلى الملك فأعلمه فبعث الملك رسلا من قبله ليأتوه بالتابوت فأتوا ليذهبوا به، فقال لهم إبراهيم إني لست أفارق التابوت حتى تفارق روحي جسدي، فأخبروا الملك بذلك فأرسل الملك أن احملوه والتابوت معه، فحملوا إبراهيم، والتابوت وجميع ما كان معه حتى

أدخل على الملك، فقال له الملك، افتح التابوت، فقال له إبراهيم أيها الملك إن فيه حرمتي وبنت خالتي وأنا مفتد فتحه بجميع ما معي، ... فلما رأى سارة لم يملك حلمه سفهه أن مد يده إليها، فأعرض إبراهيم وجهه عنها وعنه غيرة منه وقال اللهم احبس يده عن حرمتي وابنة خالتي، فلم يصل يده إليها ولم ترجع إليه، فقال له الملك إن إلهك هو الذي فعل بي هذا ؟ فقال له نعم إن إلهي غيور يكره الحرام، وهو الذي حال بينك وبين ما أردت من الحرام، فقال له الملك فادع إلهك يرد علي يدي فإن أجابك فلن أعرض لها، فقال إبراهيم إلهي رد إليه يده ليكف عن حرمتي، قال فرد الله عز وجل إليه يده فأقبل الملك نحوها ببصره ثم عاد بيده نحوها، فأعرض إبراهيم عنه بوجهه غيرة منه وقال اللهم احبس يده عنها، قال فيبست يده ولم تصل إليها، فقال الملك لإبراهيم إن إلهك لغيور وإنك لغيور فادع إلهك يرد علي يدي فإنه إن فعل لم أعد، فقال إبراهيم أسأله ذلك على أنك إن عدت لم تسألني أن أسأله، فقال له الملك نعم، فقال إبراهيم اللهم إن كان صادقا فرد يده عليه فرجعت إليه يده ".

ثم إن أبا عبد الله يهتم بخبر هاجر " فلما رأى ذلك الملك من الغيرة ما رأى، ورأى الآية في يده عظم إبراهيم وهابه وأكرمه وأتقاه وقال له قد أمنت من أن أعرض لها أو لشيء مما معك فانطلق حيث شئت، ولكن لي إليك حاجة، فقال إبراهيم ما هي؟ فقال له أحب أن تأذن لي أن أخدمها قبطية عندي جميلة عاقلة تكون لها خادما، قال فأذن له إبراهيم فدعا بها فوهبها لسارة وهي هاجر أم إسماعيل، فسار إبراهيم بجميع ما معه".

ويقحم في خبره هذا أمر الإمامة، قال " وخرج الملك معه يمشي خلف إبراهيم إعظاما لإبراهيم وهيبة له، فأوحى الله تبارك وتعالى إلى

إبراهيم أن قف ولاتمش قدام الجبار المتسلط ويمشي وهو خلفك، ولكن اجعله أمامك وامش خلفه وعظمه وهبه فإنه مسلط، ولا بد من امرة في الأرض برة أو فاجرة، فوقف إبراهيم وقال للملك امض فإن إلهي أوحى إلي الساعة أن أعظمك وأهابك وأنا أقدمك أمامي وأمشي خلفك إجلالا لك، فقال له الملك أوحى إليك بهذا؟ فقال له إبراهيم نعم، فقال له الملك أشهد أن إلهك لرفيق حليم كريم، وأنك ترغبني في دينك".

وكان بعد ذلك أن طلب إبراهيم الخلف من هاجر، قال أبو عبد الله في الغرض " وودعه الملك فسار إبراهيم حتى نزل بأعلى الشامات، وخلف لوطا في أدنى الشامات، ثم إن إبراهيم لما أبطأ عليه الولد، قال لسارة لو شئت لبعتني هاجر لعل الله أن يرزقنا منها ولدا فيكون لنا خلفا فابتاع إبراهيم هاجر من سارة فوقع عليها فولدت إسماعيل"[91].

يفيدنا هذا الخبر في تبين قرابة سارة من إبراهيم، فهي ابنة خالته وقد كانت غنية، وكان إبراهيم يقوم على رعاية ما تملكه، كما ننتهي منه إلى ترتيب بعض الأحداث، فحدث المحنة تم بعد زواجه، وبعد ذلك كان ارتحاله إلى الشام، وهو ما يحدد جزئيا مساره الجغرافي فمن العراق حيث كوثى ربى قرب الكوفة، ارتحل إلى الشام، وقد رافقه لوط وسارة إلى بيت المقدس، وهناك لقي ملكا أراد سارة لنفسه فحبس الله يده ثم إنه أخدمها بعد ذلك هاجر القبطية التي تزوجها بعد مشورتها وأنجب منها إسماعيل.كما يثبت هذا النص خبر انفصاله عن لوط، وقد ذكر في هذا الباب أيضا أن سارة طلبت منه أن يدعو الله ليرزقه غلاما فجاءت البشارة بعد ثلاث سنين بإسماعيل[92] . ويمكن أن تكون ولادة خلفه قد حدثت بعد مناجاته ربه " يا رب كيف ذا العيال

---

[91] - م ن، ص.ص 45-47.

[92] - م ن، ص 131.

فأوحى الله تعالى إليه يا إبراهيم أو تريد لها خلفا منك يقوم مقامك من بعـــدك خيرا مني ؟ قال إبراهيم اللهم لا، الآن طابت نفسي"[93].

ولئن قبلت سارة في البداية سكنها مع هاجر فـــإن ولادة إســـماعيل كانت سبب شقاق بينهما قال أبو عبد الله " إن إبراهيم كان نازلا فـــي باديـــة الشام فلما ولد له من هاجر إسماعيل اغتمت سارة من ذلك غما شديدا، لأنـــه لم يكن منها ولد وكانت تؤذي إبراهيم في هاجر فتغمه فشكا إبراهيم ذلك إلـى الله عز وجل فأوحى الله إليه، إنما مثل المرأة مثل الضلع العوجاء إن تركتـــها استمتعت بها وإن أقمتها كسرتها"[94].

وقد كان هذا الخلاف بين زوجتيه لما كان إسماعيل رضيعا، غير أننا خلاف ما ذكرنا نقف عند حديث آخر يثبت أن الخلاف قـــد تـــم وإســـحاق موجود، وقد كان الأمر بينه وبين إسماعيل في صباهما، فقد قال علي بن أبي طالب " شب إسماعيل وإسحاق فتسابقا فسبق إسماعيل فأخذه إبراهيم فأجلسه في حجره وأجلس إسحاق إلى جنبه فغضبت سارة وقالت أما إنك قد جعلـــت ألا تسوي بينهما فاعزلها عني"[95].

أما عن ولادة إسحاق فقد أول أبو عبد الله ما ورد في القرآن وامرأته قائمة فضحكت (هود 71/11) بقوله "يعني حاضت، وهي يومئذ ابنة تسعين سنة وإبراهيم ابن مائة وعشرين سنة... وإن قوم إبراهيم نظروا إلى إســحاق وقالوا ما أعجب هذا وهذه يعنون إبراهيم وسارة أخذا صبيا، وقالا هذا ابننـــا يعنون إسحاق فلما كبر لم يعرف هذا وهذا لتشابههما حتى صـــار إبراهيـــم يعرف بالشيب"[96].

---

[93] - م ن، ص 82.

[94] - م ن، ص 97، راجع أيضا ص 116.

[95] - م ن، ص 111.

[96] - م ن، ص ن.

وفي ذكر أبناء إبراهيم لم يتردد الشيعة في المفاضلة بين إسحاق وإسماعيل، قال أبو عبد الله " كان لإبراهيم ابنان فكان أفضلهما ابن الأمة "[97] يقصد إسماعيل، " وقد قالوا إنه سأل ربه أن يرزقه ابنة تبكيه بعد موته"[98]. وقد ذكر الشيعة أيضا خبر غيرة سارة قال أبو عبد الله " إن إبراهيم استأذن سارة أن يزور إسماعيل بمكة فأذنت له على ألا يبيت عندها ولا ينزل عن حماره"[99].

وقد أوردوا أن الله عاقب سارة على فعلها مع هاجر، قال أبو جعفر "إن بنات الأنبياء صلوات الله عليهن لا يطمثن إنما الطمث عقوبة وأول من طمث سارة"[100] .وقد قيل أيضا إن سارة لما أخذتها الغيرة قالت "يا إبراهيم احمل هاجر حتى تضعها ببلاد ليس فيها زرع ولا ضرع فأتى بها مكة وخلفها وبكى"[101].

أما بالنسبة إلى علاقة إبراهيم بهاجر وإسماعيل، فإن ارتحالهما إلى جهة مكة كان نتيجة الخلاف مع سارة، وقد ورد عند الشيعة أن الله أوحى إليه بالصبر عليها، ثم أمره أن يخرج إسماعيل وأمه عنها، فقال "يا رب إلى أي مكان؟ قال إلى حرمي وأمني وأول بقعة خلقتها من الأرض وهي مكة، فأنزل الله عليه جبريل بالبراق فحمل هاجر وإسماعيل وإبراهيم وكان إبراهيم لا يمر بموضع حسن فيه شجر ونخل وزرع إلا وقال يا جبريل إلى ههنا إلى ههنا، فيقول جبريل لا امض امض، حتى وافى به مكة، فوضعه في موضع البيت، وقد كان إبراهيم عاهد سارة أن لا ينزل حتى يرجع إليها، فلما نزلوا

[97] - م ن، ص 110.
[98] - م ن، ص 117.
[99] - م ن، ص 112.
[100] - م ن، ص 107.
[101] - م ن، ص.ص 114-115.

في ذلك المكان كان فيه شجر، فألقت هاجر على ذلك الشجر كساء كان معها فاستظلوا تحته، فلما سرحهم إبراهيم ووضعهم وأراد الانصراف عنهم إلى سارة قالت له هاجر يا إبراهيم لم تدعنا في موضع ليس فيه أنيس ولا ماء ولا زرع؟ فقال إبراهيم الذي أمرني أن أضعكم في هذا المكان هو يكفيكم، ثم انصرف عنهم، فلما بلغ كدى وهو جبل بذي طوى التفت إليهم إبراهيم فقال ربنا إني أسكنت من ذريتي بواد غير ذي زرع عند بيتك المحرم ربنا ليقيموا الصلوات فاجعل أفئدة من الناس تهوي إليهم وارزقهم من الثمرات لعلهم يشكرون (إبراهيم 14/36–37)".

ويأتي القول في معجزة تفجر الماء، "ثم مضى وبقيت هاجر، فلما ارتفع النهار عطش إسماعيل وطلب الماء فقامت هاجر في الوادي في موضع المسعى فنادت هل في الوادي من أنيس؟ فغاب إسماعيل عنها فصعدت على الصفا ولمع لها السراب في الوادي وظنت أنه ماء، فنزلت في بطن الوادي وسعت فلما بلغت المسعى غاب عنها إسماعيل ثم لمع لها السراب في ناحية الصفا فهبطت إلى الوادي تطلب الماء فلما غاب عنها إسماعيل عادت حتى بلغت الصفا فنظرت حتى فعلت ذلك سبع مرات، فلما كان في الشوط السابع وهي على المروى نظرت إلى إسماعيل وقد ظهر الماء من تحت رجليه، فعدت حتى جمعت حوله رملا فإنه كان سائلا فزمته بما جعلته حوله فلذلك سميت زمزم".

ويصل المخبرون الشيعة بين إسماعيل وجرهم قائلين "وكانت جرهم نازلة بذي المجاز وعرفات، فلما ظهر الماء بمكة عكفت الطير والوحش على الماء، فنظرت جرهم إلى تعكف الطير على ذلك المكان واتبعوها حتى نظروا إلى امرأة وصبي نازلين في ذلك الموضع قد استظلا بشجرة وقد

ظهر الماء لهما، فقالوا لهاجر من أنت؟ وما شأنك وشأن هذا الصبي؟ قالت أنا أم ولد إبراهيم خليل الرحمن، وهذا ابنه أمره الله أن ينزلنا ههنا، فقالوا لها فتأذنين لنا أن نكون بالقرب منكم ؟ قالت لهم حتى يأتي إبراهيم، فلما زارهم إبراهيم يوم الثالث، قالت هاجر يا خليل الله إن ههنا قوما من جرهم يسألونك أن تأذن لهم حتى يكونوا بالقرب منا، أفتأذن في ذلك؟ فقال إبراهيم نعم، فأذنت هاجر لجرهم فنزلوا بالقرب منهم وضربوا خيامهم فأنست هاجر وإسماعيل بهم، فلما زارهم إبراهيم في المرة الثالثة نظر إلى كثرة الناس حولهم فسر بذلك سرورا شديدا، فلما ترعرع إسماعيل ... كانت جرهم قد وهبوا لإسماعيل كل واحد منهم شاة وشاتين وكانت هاجر وإسماعيل يعيشان بها"[102].

غير أن نصا آخر يضيف أن جبريل حضر الحدث وفجر ماء زمزم، وكأن بين الخبرين اختلافا يشي بتوتر المروي الشيعي، قال علي بن أبي طالب " انطلق إبراهيم بإسماعيل وبأمه هاجر حتى أنزلهما مكة فنفد طعامهم، فأراد إبراهيم أن ينطلق فيلتمس لهم طعاما فقالت هاجر إلى من تكلنا؟ فقال أكلكم إلى الله تعالى، وأصابهما جوع شديد فنزل جبريل وقال لهاجر إلى من وكلكما ؟ قالت وكلنا إلى الله، قال لقد وكلكما إلى كاف، ووضع جبريل يده في زمزم ثم طواها فإذا الماء قد نبع، فأخذت هاجر قربة مخافة أن يذهب، فقال جبريل إنها تبقى، فادعي ابنك فأقبل فشربوا وعاشوا حتى أتاهم إبراهيم فأخبرته الخبر، فقال هو جبريل"[103]. وفي خبر آخر حينما عادت وجدت

---

(102) – م ن، ص.ص 97–99، وقد تصرفنا في النص في حدود الجملة الأخيرة فحذفنا الواو قبل كانت لأننا اقتطعنا منه فقرة لمناسبتها عنصرا آخر، أما عدم إثبات الهوامش فذلك يعني أنها مرتبطة بآخر هامش نضعه.

(103) – م ن، ص 111.

عقبه يفحص في ماء فجمعته فساخ ولو تركته لساح[104].

وتطالعنا أخبار تسكت عن أمر الاختلاف بين سارة وهاجر، فعن أبي عبد الله قال " لما ولد إسماعيل حمله إبراهيم وأمه على حمار وأقبل معه جبريل حتى وضعه في موضع الحجر ومعه شيء من زاد وسقاء فيه شيء من ماء والبيت يومئذ ربوة حمراء من مدر، فقال إبراهيم لجبريل ههنا أمرت، قال نعم، ومكة يومئذ سلم وسمر[105] وحول مكة يؤمئذ ناس من العماليق"[106].

أما عن علاقة إبراهيم بإسماعيل وأزواجه فيكرر الشيعة نفس مرويات السنة ما عدا إضافة تخص علاقته بزوجة إسماعيل الثانية، فقد جاء عن أبي عبد الله إنها قالت لإبراهيم حين زارهم "أعطني رأسك حتى أغسله فإني أراه شعثا، فجعلت له غسولا ثم أدنت منه الحجر فوضع قدمه عليه فغسلت جانب رأسه، ثم قلبت قدمه الأخرى فغسلت الشق الآخر، ثم سلم عليها وقال إذا جاء زوجك فقولي له قد جاء ههنا شيخ وهو يوصيك بعتبة بابك خيرا، ثم إن إسماعيل أقبل فلما انتهى إلى الثنية وجد ريح أبيه فقال لها هل أتاك أحد؟ قالت نعم شيخ وهذا أثر قدميه، فأكب على المقام وقبله، وقال شكا إبراهيم إلى الله تعالى ما يلقى من سوء خلق سارة فأوحى الله تعالى إليه إن مثل المرأة مثل الضلع الأعوج، إن تركته استمتعت به، وإن أقمته كسرته، وقال إن إبراهيم تزوج سارة وكانت من أولاد الأنبياء على ألا يخالفها ولا يعصي لها أمرا فيما وافق الحق، وإن إبراهيم كان يأتي مكة من الحيرة في كل يوم"[107].

---

(104) – م ن، ص 116، 106.

(105) – يعني شجرا له شوك.

(106) – م ن، ص.ص 115-116.

(107) – م ن، ص 112.

وقد أفردوا أخبارا تتعلق بموت إسماعيل وحياته، قال أبو عبد الله "الحجر بيت إسماعيل وفيه قبر هاجر وقبر إسماعيل"[108] .

وقد سأل بعضهم عن الحجر أمن البيت هو أو فيه شيء من البيت فقال "لا ولا قلامة ظفر ولكن إسماعيل دفن أمه فيه فكره أن يوطأ فحجر عليه حجرا وفيه قبور أنبياء".

وقد أشاروا إشارات عابرة إلى تعلمه العربية والرماية وزواجه من جرهمية، وقد مات عن مائة وعشرين أو مائة وسبع وثلاثين وقد عاش إسحاق أكثر منه إذ مات عن مائة وثمانين كما ذكروا أنه كان صاحب حمام مازال موجودا بالحرم[109].

9-هيئة إبراهيم وسلوكه وصفاته

تكمل الأحاديث المذكورة في هذا الغرض تصور الشيعة إبراهيم، بإخبارها عن سلوكه وبعض ملامحه وهي أحاديث لا تختلف عموما عما أورده أهل السنة في نفس الباب من ذلك، رؤية الرسول محمد إبراهيم وموسى وعيسى ليلة الإسراء والمعراج ووصفهم، وإحالته على ذاته حين سئل عن إبراهيم،[110] يقصد شبهه به. غير أن بعض الأحاديث تضيف صفات أو تدقق جانبا من جوانب التصور والمثال على ذلك ما قاله أبو عبد الله "عرض ملك الروم على الحسن بن علي صور الأنبياء فأخرج صنما فقال هذه صفة إبراهيم عريض الصدر طويل الجبهة"[111] .

---

(108) – م ن، ص 117.

(109) – انظر ص 104، 113، 117.

(110) – م.ن.ص.10.

(111) – م، ن، .ص 7، راجع الخبر مكتملا في تفسير القمي، باب مناظرات الحسين، ج 10، ص 111.

أما ما تعلق بكرمه فقد كررت الشيعة نفس المرويـــات الســنية[112]، وتضيف بعض الجوانب المتعلقة بمسألة شيبه، فقد ذكر علي بن أبي طـــالب أن الرجل كان يموت وقد بلغ الهرم ولم يشب فكان الرجل يأتي النـــادي[113] فيه الرجل وبنوه فلا يعرف الأب من الابن فيقول أبوكم ؟ فلما كـــان زمـــان إبراهيم قال اللهم اجعل لي شيبا أعرف به، فشاب وابيض رأسه ولحيته[114].

وفي خبر آخر عن أبي عبد الله " لما دخل يوسف على الملك نمـــرود قال كيف أنت يا إبراهيم قال إني لست بإبراهيم إنما أنا يوسف بن يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم ، وهو صاحب إبراهيم الذي حاج إبراهيم في ربه، وكـــان أربع مائة سنة شابا"[115] . وقد أضاف أبو جعفر في تفسير أســـباب المـــوت زمن إبراهيم " كان الناس يعتبطون[116] اعتباطا فلما كان زمان إبراهيم قـــال يا رب اجعل للموت علة يؤجر بها الميت ويسلى بها عـــن المصـــائب قـــال فأنزل عز وجل الموم وهو البرسام[117] ثم أنزل بعده الداء"[118].

يضاف إلى ما سبق ذكره أخبار اهتمت بلباسه فهو أول من اتخذ النعلين[119]، وهو أول من ستر العورة، ففي خبر عن أبي عبد الله "أوحى الله عز وجـــل إلى إبراهيم أن الأرض قد شكت إلي الحياء من رؤية عورتك فاجعل بينـــك وبينها حجابا، فجعل شيئا هو أكثر من الثياب ومن دون السراويل فلبسه فكان إلى ركبتيه"[120] .

---

(112) – م ن، ص 8، 13.

(113) – النادي، مجلس القوم.

(114) – م ن، ص 8.

(115) – م ن، ص 42.

(116) – أعبطه الموت، أخذه شابا لا علة فيه.

(117) – البرسام، التهاب في الحجاب بين الكبد والقلب.

(118) – م ن، ص 14.

(119) – م ن، ص 13.

(120) – م ن، ص 77.

وهو أول من صافح "فأول اثنين تصافحا علـــى وجــه الأرض ذو القرنين وإبراهيم الخليل استقبله إبراهيم فصافحه"[121].

كما اهتم الشيعة بأمر اختتانه فقد قال بعضهم لأبي عبد الله "إن مـــن قبلنا يقولون إن إبراهيم خليل الرحمن ختن نفسه بقـــدوم علـــى دن، فقـــال سبحان الله ليس كما يقولون، كذبوا على إبراهيم، فقلت له صف لـــي ذلـــك، فقال إن الأنبياء كانت تسقط عنهم غلفهم مع سررهم في اليوم السابع، فلمـــا ولد لإبراهيم إسماعيل من هاجر عيرتها سارة بما تعير به الإماء، قال فبكـت هاجر واشتد ذلك عليها، فلما رآها إسماعيل تبكي بكى لبكائها، فدخل إبراهيم فقال مايبكيك يا إسماعيل؟ فقال إن سارة عيرت أمي بكذا وكذا فبكت فبكيـت لبكائها، فقام إبراهيم إلى مصلاه فناجى ربه عز وجل فيه، وسأله أن يلقـــي ذلك عن هاجر، قال فألقاه الله عز وجل عنها، فلما ولدت سارة إسحاق وكـان اليوم السابع سقطت من إسحاق سرته ولم تسقط غلفته، فجزعت مـــن ذلـــك سارة، فلما دخل عليها إبراهيم قالت يا إبراهيم ما هذا الحادث الذي قد حـدث في آل إبراهيم وأولاد الأنبياء؟ هذا ابنك إسحاق قد سقطت عنه سرته ولـــم تسقط عنه غلفته، فقام إبراهيم إلى مصلاه فناجى فيه ربه عز وجل وقال يـــا رب ما هذا الحادث الذي قد حدث في آل إبراهيم وأولاد الأنبياء؟ هذا إسحاق ابني قد سقطت سرته ولم تسقط عنه غلفته، فأوحى الله عـــز وجـــل أن يـــا إبراهيم هذا لما عيرت سارة هاجر، فآليت أن لا أسقط ذلك عن أحـــد مـــن أولادك الأنبياء بعد تعييرها لهاجر، فاختن إسحاق بالحديد وأذقه حر الحديـد، فختن إبراهيم إسحاق بحديد فجرت السنة بالختان في الناس بعد ذلك"[122].

---

[121] – م ن، ص 78، راجع خبرا آخر في الصفحة 76 يبين أن المصافحة كانت مع محمد والمعانقة كـانت مع إبراهيم.

[122] – م ن، ص.ص 100-101.

في نفس الغرض يثبت المجلسي رأي الرسول القـــائل إنـــه "اختتـــن بالقدوم على رأس ثمانين سنة"[123] . وفي خبر آخر قال علي "قيل لإبراهيـــم تطهر، فأخذ شاربه، ثم قيل له تطهر، فنتف تحت جناحه، ثم قيل له تطهر، فحلق عانته، ثم قيل له تطهر فاختتن"[124].

غير أننا من جهة أخرى نقف على حديث آخر منسوب لعلي يثبـــت فيه خلاف ما ذكر سابقا.فقد سئل عمن خلق الله من الأنبياء مختونـــا فقـــال "خلق الله آدم مختونا وولد شيث مختونا وإدريس ونوح وســـامر بـــن نـــوح وإبراهيم وداود وسليمان ولوط وإسماعيل وموسى وعيسى ومحمد" ثم ســـئل عن أول من أمر بالختان فقال "إبراهيم"[125].

10-صحف إبراهيم

محض الشيعة لذلك خبرين، الأول يحدد زمن نزولها فقد قال الرسول "أنـــزل الله صحف إبراهيم في أول ليلة من شهر رمضان"[126] .

أما الخبر الثاني فيحدد عددها وبعض الآيات منها، قال الرسول "أنزل الله على إبراهيم عشرين صحيفة، قلت يا رســـول الله مـــا كـــانت صحـــف إبراهيم؟ قال كانت أمثالا كلها، وكان فيها أيها الملك المبتلى المغرور إني لـــم أبعثك لتجمع الدنيا بعضها إلى بعض ولكن بعثتك لترد عني دعوة المظلـــوم، فإني لا أردها و إن كانت من كافر، وعلى العاقل ما لم يكن مغلوبا أن يكـــون له ثلاث ساعات، ساعة يناجي فيها ربه عز وجل، وســـاعة يحاســـب فيـــها

---

(123) - م ن، ص 10.
(124) - م ن، ص ن.
(125) - م ن، ص 3.
(126) - م ن، ص 75.

نفسه، وساعة يتفكر فيما صنع الله عز وجل إليه، وساعة يخلو فيـــها بحــظ نفسه من الحلال، فإن هذه الساعة عون لتلك الساعات، واســـتجمام للقلــوب وتوزيع لها، وعلى العاقل أن يكون بصيرا بزمانه، مقبلا على شأنه، حافظـــا للسانه فإن من حسب كلامه من عمله قل كلامه إلا فيما يعنيه، وعلى العــاقل أن يكون طالبا لثلاث، مرمة لمعاش، أو تزود لمعاد، أو تلذذ في غير محرم".

وجاء قوله في صحف موسى يعدل القول في صحف إبراهيــم قــال "كانت عبرا كلها، وفيها، عجب لمن أيقن بالموت كيف يفرح، ولمـــن أيقــن بالنار لم يضحك، ولمن يرى الدنيا وتقلبها بأهلها لم يطمئن إليها، ولمن يؤمن بالقدر كيف ينصب، ولمن أيقن بالحساب لم لا يعمل".

وقد سأله أبو ذر الغفاري "يا رسول الله هل في أيدينا مما أنزلـــه الله عليك شيء مما كان في صحف إبراهيم وموسى، قال يا أبا ذر اقرأ قد أفلـــح من تزكى وذكر اسم ربه فصلى بل تؤثرون الحياة الدنيا والآخرة خير وأبقى إن هذا لفي الصحف الأولى صحف إبراهيـــم وموســـى (الأعلـــى 87/14-19)"[127].

11-ماجاءفي أخبـاروفاتــه

تطالعنا جملة من الأخبار تحدد عمره وأخرى تتعلق بوفاته.

ففي خبر عن الرسول أنه قال "عاش إبراهيم مائة وخمسا وســـبعين سنة"[128].

أما عن أخبار موته فهي وإن أحالت إلى موضع الموت وكيفية قبض

---

[127] - م ن، ص 71.

[128] - م ن، ص 11.

روحه، كانت تكشف عن قوة إيمانه ورضا ربه عليه، فقد ذكر أبو عبد الله قال "إن سارة قالت لإبراهيم، يا إبراهيم قد كبرت فلو دعوت الله أن يرزقك ولدا تقر أعيننا به فإن الله قد اتخذك خليلا وهو مجيب لدعوتك إن شاء، قال فسأل إبراهيم ربه أن يرزقه غلاما عليما فأوحى الله عز وجل إليه إني واهب لك غلاما عليما ثم أبلوك بالطاعة لي، فمكث إبراهيم بعد البشارة ثلاث سنين ثم جاءته البشارة من الله عز وجل وإن سارة قد قالت لإبراهيم إنك قد كبرت وقرب أجلك، فلو دعوت الله عز وجل أن ينسئ في أجلك وأن يمد لك في العمر فتعيش معنا وتقر أعيننا، فسأل إبراهيم ربه ذلك، فأوحى الله عز وجل إليه سل من زيادة العمر ما أحببت تعطه، فأخبر إبراهيم سارة بذلك فقالت له سل الله أن لا يميتك حتى تكون أنت الذي تسأله الموت، فسأل إبراهيم ربه ذلك، فأوحى الله عز وجل إليه ذلك لك، فأخبر إبراهيم سارة بما أوحى الله عز وجل إليه في ذلك فقالت سارة لإبراهيم اشكر الله واعمل طعاما وادع عليه الفقراء وأهل الحاجة، ففعل ذلك إبراهيم ودعا إليه الناس، فكان فيمن أتى رجل كبير ضعيف مكفوف معه قائد له فأجلسه على مائدته، قال فمد الأعمى يده فتناول لقمة وأقبل بها نحو فيه فجعلت تذهب يمينا وشمالا من ضعفه، ثم أهوى بيده إلى جبهته فتناول قائده يده فجاء بها إلى فمه، ثم تناول المكفوف لقمة فضرب بها عينه، وإبراهيم ينظر إلى المكفوف وإلى ما يصنع، فتعجب إبراهيم من ذلك و سأل قائده عن ذلك، فقال له القائد هذا الذي ترى من الضعف، فقال إبراهيم في نفسه أليس إذا كبرت أصير مثل هذا؟ ثم إن إبراهيم سأل الله عز وجل حيث رأى من الشيخ ما رأى فقال اللهم توفني في الأجل الذي كتبت لي فلا حاجة لي في الزيادة في العمر بعد الذي رأيت"[129].

---

[129] - م ن، ص.ص 79-80.

ولئن أبان هذا الخبر تردد إبراهيم بين الرغبة في الحياة والرغبة في الموت فإن الخبر الموالي يكشف أن موته كان لقاء بين الخليل وربه عن رضا، قال علي بن أبي طالب "لما أراد الله تبارك وتعالى قبض روح إبراهيم أهبط إليه ملك الموت فقال السلام عليك يا إبراهيم، قال وعليك السلام يا ملك الموت أداع أم ناع؟ قال بل داع يا إبراهيم فأجب، قال إبراهيم فهل رأيت خليلا يميت خليله؟ قال فرجع ملك الموت حتى وقف بين يدي الله جل جلاله فقال، إلهي قد سمعت ما قال خليلك إبراهيم، فقال الله جل جلاله يا ملك الموت اذهب إليه وقل له هل رأيت حبيبا يكره لقاء حبيبه، إن الحبيب يحب لقاء حبيبه"[130] .

وقد أخبر أبو عبد الله عن وفاة إبراهيم قال " إن إبراهيم لما قضى مناسكه رجع إلى الشام فهلك، وكان سبب هلاكه أن ملك الموت أتاه ليقبضه فكره إبراهيم الموت فرجع ملك الموت إلى ربه عز وجل فقال إن إبراهيم كره الموت، فقال دع إبراهيم فإنه يحب أن يعبدني، حتى رأى إبراهيم شيخا كبيرا يأكل ويخرج منه ما يأكله فكره الحياة وأحب الموت. فبلغنا أن إبراهيم أتى داره فإذا فيها أحسن صورة ما رآها قط، قال من أنت ؟ قال أنا ملك الموت، قال سبحان الله من الذي يكره قربك وزيارتك وأنت بهذه الصورة ؟ فقال يا خليل الرحمن إن الله تبارك وتعالى إذا أراد بعبد خيرا بعثني إليه في هذه الصورة، وإذا أراد بعبد شرا بعثني إليه في غير هذه الصورة. فقبض بالشام، وتوفي بعده إسماعيل وهو ابن ثلاثين ومائة سنة، فدفن في الحجر مع أمه"[131].

---

[130] – م ن، ص 78.

[131] – م ن، ص 79.

وفي خبر آخر اهتم الشيعة بوصول خبر موت إبراهيم إلى إسماعيل فقد ذكر أبو عبد الله بعد إخباره عن زواج إسماعيل " إن الله قضى على إبراهيم الموت فلم يره إسماعيل ولم يخبر بموته حتى كان أيام الموسم وتهيأ إسماعيل لأبيه فنزل عليه جبريل فعزاه بإبراهيم فقال له يا إسماعيل لا تقل في موت أبيك ما يسخط الرب وقال إنما كان عبدا دعاه الله فأجابه. وأخبره أنه لاحق بأبيه وكان لإسماعيل ابن صغير يحبه وكان هوى إسماعيل فيه فأبى الله عليه ذلك فقال يا إسماعيل هو فلان قال فلما قضى الموت على إسماعيل دعا وصيه فقال يا بني إذا حضرك الموت فافعل كما فعلت فمن ذلك ليس يموت إمام إلا أخبره الله إلى من يوصي"[132].

12-أهمية التصور الشيعي في بناء التصور العام حول إبراهيم

يمكن النظر إلى هذه الأهمية من زوايا عديدة، ككم النصوص وكثرة الأخبار وغرابتها وتضاربها، لكن في البداية لا بد من التذكير بجملة من النتائج التي أشرنا إليها في التصور السني لأنها تصدق في التصور الشيعي وأول تلك النتائج تنامي النصوص تناميا كبيرا يفوق كثيرا ما أقرته الأحاديث السنية من أخبار حدثت بها عن إبراهيم.

إن النصوص الشيعية تتنامى بشكل كبير نحو تكميل التصور، والأسباب كثيرة منها ما جاء في سياقات الردود على أهل السنة، أو ما كان توسيعا لدلالة الأخبار القرآنية، كما أن نصوصا كثيرة أخرى يمكن إلحاقها بالنصوص المنقطعة، التي لا تنطلق من نص قرآني أو نص سني بل حيثما ركبتها يمكن أن تنهض بوظيفة، فهي مضامين خاصة تكشف جانبا من

(132) - م ن، ص.ص 96-97.

سيرة إبراهيم، وتقدم إضافة أو تعيد قولا على قول جاء في عنصر ما.

وعموما فإن الأخبار الشيعية تؤدي وظيفتين:

- الوظيفة الأولى تواصلية مع النص القرآني.

- الوظيفة الثانية، كانت في الغالب وظيفة قطع مع الموروث السني عن إبراهيم باستثناء ما ذكر منسوبا إلى الرسول في حالات تماثل الأخبار والأحاديث.

إننا في هذا الموضع بالذات نعي أن هناك مشكلة فنحن قد قدمنا نصوص أهل السنة والجماعة على النصوص الشيعية، غير أن ذلك لا يعني أنها أسبق في النشأة، ففي الأصل نعلم أن الأمر كان محل جدل كبير بين الفرقتين، فكل فرقة تعتبر نفسها أسبق في التدوين. فالذهبي حدد التدوين السني بسنة 143 هـ ولم يشر إطلاقا إلى تدوين العلم الشيعي(172). وسكوته ذاك كان سكوتا أيديولوجيا، وفي مقابل هذا نعرف أن جعفر الصادق سادس الأئمة الشيعة الإثني عشرية (ت 148 هـ) أشرف على بلورة المعتقد السياسي الشيعي في صيغته المكتملة مما يعني أن الشيعة قد تكون أسبق في التدوين.وإذا كان أهل السنة قد عادوا بالتدوين إلى عهد عمر بن العزيز (ت101 هـ) الذي أمر بكتابة أحاديث الرسول وجمعها(173) فإن الشيعة رجعت بذلك الأمر إلى ابن أبي رافع المتوفي سنة 35 هـ أيام علي بن أبي طالب(174).

إجمالا فإن سبق هذا أو ذاك لا يعنينا كثيرا، وإنما ما يعنينا في المقام

---

(172)- راجع السيوطي : تاريخ الخلفاء، تح محمد أبو الفضل إبراهيم، دار النهضة القاهرة، 1976، ص416.

(173) - الجابري : تكوين العقل العربي، ص 66.

(174) - الجابري، م ن، ص 67، وراجع أيضا محمد عجاج الخطيب : أصول الحديث، علومه ومصطلحاته، دار الفكر، بيروت 1975، ص 212.

الأول أن الأخبار الشيعية جاءت في معظمها على لسان جعفر الصـــادق (= أبو عبد الله) وهو من أسس الأيديولوجيا الشيعية، وجمع حوله مجموعة مــن الشخصيات العلمية والفلسفية وأخذوا ينظرون للقضية الشيعية، قضية الإمامة أساسا، وفي نفس الوقت يردون على خصومهم المتكلمين من أهــل الســنة والمعتزلة وغيرهم[175].

وقد كانت الردود محكومة بالهاجس الأيديولوجي، ولأن الشيعة كانت دائما تؤسس الردود لأنها تمثل خط المعارضة مقابل السنة بوصفـــها تمثــل الخط الرسمي، فإن المستويات الأيديولوجية في الردود تظهر بجلاء بعكـــس أهل السنة الذين يتوجهون إلى عامة الناس في غالب منظومتهم العقدية، بل هم لا يحتاجون إلى ذلك ما دامت سلطتهم قائمة ومقالتهم سائدة على الناس.

طبيعي إذن والحال على ما ذكرنا، أن نصوص المعارضة الشـــيعية تكون أكثر حضورا لأنها محكومة بسياقين، سياق الرد وســـياق التأســيس، وهي من جهة أخرى ليست في موقع سلطة ولذلك فإنها انصرفت إلى تـــأكيد قوتها الفكرية الأيديولوجية بنسج النصوص بكل الأشكال، وأطلقـــت العنـــان لجماعاتها وأئمتها دون مراقبة. بهذا يمكن أن نفسر فعلا نصوصـــا كثـــيرة تداولت للإخبار عن معجزات إبراهيم لم يذكرها أهل السنة أو حدثـــت عـــن موته وعلاقته بأسرته وعن شعائر الحج، وكل تلك الأخبـــار ســـرعان مـــا تتداولها الذاكرة وتنتشر في الأمصار الشيعية، أي في فضاء السيادة العقـدي، وهي تهيمن على أنماط السرد الشفوي، وتحضر حضورا وافيـــا يمكــن أن يطمس الأخبار السنية أو يعاندها أو يقوضها.

أما إذ جاءت الأخبار الشيعية على لسان أبي عبد الله جعفر الصـــادق

---

(175)- الجابري : بنية العقل العربي، ص 335.

وبتلك الكثافة فإن لذلك دلالته، فهو السلطة الشيعية الأولى المؤسسة للأيديولوجيا الشيعية، وقوة حجته قد تتضاءل بالنسبة إلى وجهة نظر أهل السنة، ولكنه مع المتشيعين يبقى السلطة الأنفذ في تقرير أمر النبي إبراهيم ومن ورائه أمر الشيعة، وما يقوله يظل صائبا عند طائفته ولا يرقى إليه أي شك.

إن التصور الشيعي حول إبراهيم في خطوطه الكبرى وفي خلفياته السياسية، لم تقم بصياغته جماعة ما قبل ظهور الصراع كالرسول والخلفاء وبعض الشخصيات الأخرى من الصحابة كما ظهر في التصور السني، بل قام بذلك الرسول وعلي الإمام الأول وبقية الأئمة.

وعندئذ فإن الرسول في حد ذاته يصبح منتميا إلى هذه الأيديولوجيا فتنسب إليه الأخبار بهذا الشكل أو ذاك. وموقع المخبر أو المحدث ليس موقع الخارج عن الأيديولوجيا بل من كان منتميا إلى المؤسسة الشيعية. فالرسول أو علي أو جعفر الصادق أو موسى الكاظم ليس لهم من دلالة غير الدلالة على الشيعة فرقة سياسية ناجزة العقيدة، وإذا كان تصور إبراهيم يتحدد بالقياس إلى المرويات السنية أي إزاء طرف أيديولوجي معارض، فكيف يتحدد داخل العقائد الشيعية؟

ليست الإجابة عسيرة إذا عرفنا أن الدعامة الأساسية التي يبني عليها الشيعة آراءهم ويشيدون بها مذهبهم السياسي والعقدي هي الإمامة تعقد لفرد من أهل البيت دون غيره من المسلمين. إن التفكير في الإمامة المعتبرة هاجس الشيعة جعلت إبراهيم إماما وجعلت الذرية الشيعة ذريته، وصلاته دعوة للإمام، وبناءه البيت تأسيسا للبيت الشيعي.

بخلاف الحال مع أهل السنة الذين حددوا سيرة إبراهيم في مجملها

وتصوره العام بالقياس إلى الموضوع العام الذي ينتمي إليه وهو أنـــه فـــي تاريخ الأنبياء عبرة للرسول ودعم، وفي أقصى الأحوال فاضلوا بينه وبيـــن محمد لأنه الخاتم المكمل، واعتبروا تجربته تجربة التكميل والغلق والختم.

لقد كان دور إبراهيم واحدا من الأدوار في تاريخ الإسلام ينتمي إلى الخط العام دون أن يتميز كثيرا، ولكنه عند أهل الشيعة يتجاوز ذلك الـــدور المماثل لغيره من الأدوار إلى مستوى الدور المتميز، لأنـــهم وجـدوا فـــي حضوره التاريخي ثقلا تحقق به الجماعة توازنها النفسي، فأقاموا مع ذريتـــه وصلا وأنشأوا تطابقا، فالحسين كما بان في أخبارهم ليس غـــير إســـماعيل، والمتسلط الجبار مع إبراهيم لم يكن غير الخليفة السني المتسلط، ومكة الحـــج الإبراهيمي وطقس الفداء يغدوان الوجه الآخر لحج إلى كربلاء.

ليس إبراهيم أبا الأنبياء أو أبا المسلمين، إنه أبو الشـــيعة، وســـيرته وتاريخه في النهاية مفضيان إلى سيرة الشيعة وتاريخهم، فالله قد أنبأ إبراهيـم بخبر الحسين والطائفة الظالمة التي تقتله، بل إن دعاءه في ذلك الزمان كـــان دعما للشيعة يوم القيامة[176].

أما عن معجزات إبراهيم حيث الرمل يصبح دقيقا أو هو يمشي علـى الماء دون أن يغوص فيه فتلك بداية لمعجزات الأئمـــة وكراماتـــهم. إنـــه لا يحدث عن المثل إلا مثيله وهذا من ذاك، فكل عناصر الإعجاز ووحداته التي أسسها الشيعة حول سيرة إبراهيم، وإن بدت غير مقحمة ومتصلـــة بطبيعـــة العقائد، كانت لها وظيفة أخرى تتجاوز وظيفة تكميل التصور هـــي تحقيـــق تواصل الإعجاز في سيرة ذرية إبراهيم الشيعية، فإذا ما سوي بيـــن الإمـــام

---

[176]- انظر قول أبي جعفر : فدعوة إبراهيم بالغة للمذنبين المؤمنين من شيعتنا يوم القيامة،أورده المجلسي، م س، ص 80.

والنبي ليس هناك ما يمنع حدوث نفس المعجزات، أي نفس الأساطير.

إن ترسيم المعارضة السياسية الشيعية وإضفاء المشروعية الدينية عليها هو الذي أملى على الشيعة استثمار تصور إبراهيم بجعله في خدمة حاضرها وخدمة معادها في الآخرة، ولذلك فهي قد خرجت بإبراهيم من دائرة التاريخي الممكن العقلي إلى اللامعقول، فذلك هو الفضاء الأرحب الذي ترغب أن تعيش فيه كل الجماعات الأيديولوجية، إذ لا يشدها العادي المعقول بل الأسطوري الميثي المفارق لأن بنية نصها الأول كانت كذلك. وهي لا يمكن أن توجد إلا بوجود صراع، وإن كان وهميا ولكنه يختزل دائما ما كان في القرآن.

ففي القرآن أخبرنا عن صراع نموذجي بين التوحيد والشرك أي بين الأنبياء والمشركين، وفي المدونات السنية كان صراع المسلم مع المرتد من أهل الأهواء والبدع. أما عند أهل الشيعة فهو صراع من أجل استرداد الحق المغتصب من الظالم الكافر السني. وهكذا انتقل الصراع من مجاله الحقيقي بين الموحد والمشرك إلى ما بين المسلم الشيعي والمسلم السني، فكل فرقة ترى الأخرى كافرة وتوجب محاربتها محاربة المشرك، وتمحض لذلك آيات تؤولها خدمة للغرض.

إن مدار الصراع واحد في النهاية، فالشيعة تأخذ الفكرة وتستغلها في خطابها فيختلف بذلك توظيف الأشخاص من موقع إلى آخر.

إن أهمية الأيديولوجيا الشيعية في بناء التصور حول إبراهيم لا تحجب عنا بعض الاضطراب بدا في النصوص الشيعية قد يكون شبيها بمثيله السني الذي كنا أشرنا إليه، إلا أنه في نفس الوقت مختلف. ونتوقف عند بعض العناصر الدالة على التوتر والاضطراب أكثر من غيرها.

إنه يعود في نظرنا إلى كون أهل الشيعة تصوروا الوقائع والأحـداث والأماكن انطلاقا من بيئتهم، والمثال بين على ذلك فيما أخبروا به عن أسـر الروم لوط، ففي ذلك الزمن مازالت الأمم لا تعرف هـذا التقسـيم "الـروم والعرب" وإنما هم قد قصدوا العدو أي عدو كـان، قياسـا علـى الكـافر المعارض لهم وقياسا على أن كل جبار هو النمرود أو فرعون، وربما جـاز الحديث عن العماليق باعتبارهم أعداء أكثر من الروم، وكذا ما تعلق بمسـير إبراهيم إلى بيت المقدس، فالتسمية حادثة والمسير قديم، ولكنهم دللوا علـى المواقع بما جد من عمران وأوضاع.والظاهر أن العرب عموما احتاجت إلـى تأسيس حاضرها من خلال ماضيها في مستوى الأحداث المعتبرة تاريخيـة، واحتاجت أيضا إلى حاضرها لتفهم من خلالـه وجـود الأمـاكن القديمـة والمواضع فبالماثل جرى تصور الدارس الذاهب.

في نفس الباب يمكن أن نشير إلى العلاقة بين آزر والملك الحاكم في عهد إبراهيم، فقد ذكر أصحاب النص الشيعي أنه كان وزيرا لنمرود، ولئـن كان هذا النظام في الحكم حادثا، فإننا نفهم أنـهم قصـدوا مفـهوم المعيـن والمساعد لا الوزارة خطة. وقد تصوروا كذلك موت النمـرود بـالبعوض، ووصفوا النار انطلاقا من واقعهم وعالمهم المعيش، وكذا هو الأمـر حيـن نسبوا إلى إبراهيم النعلين وابتداع لبس السراويل، واعتبروه أول من صـافح علئ وجه الأرض.

إن العقل في تصوره لإبراهيم في دنياه كما بينا أو في تصوره له في أخراه حين يستقبل العرش، وقد استمد ذلك من طبيعـة المجلـس العربـي، ينطلق من محيطه ليتصور بعد ذلك الأحداث في فضـاء عربـي إسـلامي، ويخلق شبها مناسبا بين الطرفين، ويضاعف العظمة. ولذلك وظيفتان:

- الأولى أن المسلمين بذلك يقررون وقوع الأحداث فعلا ويقيمون لها تاريخية حتى إنهم لم يشكوا إطلاقا في صحة حدوثها.

- الثانية أنهم يجذرون ذلك في بيئتهم وواقعهم لتأكيد انتمائهم إليها وانتمائها إليهم ثقافيا وعقديا وجغرافيا، وهو وجه آخر من وجوه تحقيق الإيلاف العقدي والعرقي والجغرافي والثقافي.

إذا كانت أوضاع المؤول الثقافية والاجتماعية والسياسية هي التي تجعله يطور القرآن، فإن نفس الأوضاع هي التي تجعل المحدثين ينسجون العناصر الجديدة في تصور إبراهيم. ولقد بقوا مشدودين إلى إثبات واقعية الحدث وتاريخيته من جهة، رغم أن ما يذكرون يحيل إلى العكس، ويؤكدون عظمته وقداسته من جهة ثانية. لذلك فإن التصور حول إبراهيم مثلما بدت عناصره مألوفة بين الناس كانت مفارقة لعالمهم.

في هذا المستوى يظهر تسرب الإسرائيليات وقد قصدنا بذلك نصوصا كانت حيزا تظهر فيه أخبار ما تعلق بالآخرة والجنة والنار، وقد قبلت الإسرائيليات بوصفها تفصيلا لمجمل القرآن[177]، غير أنها هنا تنفذ إلى المعرفة الدينية مع الخبر عن الأنبياء، وتؤدي دورا معينا وهي متصلة بتصور إبراهيم، حتى غدا الخوض في موضوعه بابا من أبواب استشراف الآخرة ومبدأ الإنسان ومعاده في آن واحد.

إن كل حديث عن الطير في تصور إبراهيم وكل حديث عن النار والأخبار عن الموت وكيفية بداياته يتجاوز نصوص القرآن ونصوص أهل السنة أحيانا كثيرة[178]، ولكن له وظيفة أساسية هي الإحاطة بكل دقائق الغيب وما قبل تاريخ المسلمين، وكأن الذاكرة هنا تستعين بمروي الآخر،

---

[177] - الجابري : تكوين العقل العربي، ص 147.

[178] - هذا لايعني أن أهل السنة لم يخبروا عن الأمر ولكنه هنا أظهر منه هناك.

لفهم كتابه ونقصد دون ريب ما جاء نقلا عن التوراة أو مرويا حولها.

إن مثل هذا يعكس في النهاية رغبة الجماعة الإسلامية في توسيع التصور بشكل يلم فيه المسلمون بكل خفي في سيرته ودقيق في عبارته وأثير على النفس في رحلته، لذلك استندوا إلى مراجع أخرى، كما أنه يعكس عجز العقل عن تحصيل معرفة ذاتيه بها يفهم المسلم الكون ويتعقله إسلاميا في حدود اشتغال ذاكرته.

ولا يمكن في النهاية إغفال أخبار مسار إبراهيم الجغرافي، فقد رأينا خبر انتقاله إلى بيت المقدس وانتقاله اليومي من الحيرة إلى مكة، وأحيانا ذكرت الشامات، كما وجدنا أنه سار من مسجد السهلة إلى اليمن بالعمالقة.[179] وقد اهتموا أيضا ببعض المواضع الجغرافية التي سميت بأسمائها لعلاقتها بسيرة إبراهيم، فعن الطائف أنها سميت كذلك لأن إبراهيم دعا ربه أن يرزق أهله من كل الثمرات، فقطع لهم قطعة من الأردن، فأقبلت حتى طافت بالبيت سبعا ثم أقرها الله في موضعها وإنما سميت الطائف للطواف بالبيت[180].

وهكذا فإن سيرة إبراهيم لا تتحدد فقط بالدلالة على الأشخاص، بل بالمواضع الجغرافية والأماكن التي سميت لها علاقة به، ولكننا، لئن فهمنا أمر بناء البيت وما حف به من أخبار فإن الخبر عن تسمية الطائف يبقى منتميا إلى مجال اللامعقول الديني الذي به يتأسس التصور المحمول حول إبراهيم، إضافة إلى الثغرة الواضحة في النص، فنحن لا نعلم متى أسست ولا من أطلق التسمية، وإنما غاية الأمر أن واقعية الأماكن وتاريخيتها كالطائف الماثلة أمامهم والأردن[181] جعلتهم يصوغون الخبر اللامعقول من المعقول عيانا. والحق أن لفظ الطائف يمكن أن يحيل إلى مكان الطواف

---

[179] – المجلسي، م ن، ص 82.

[180] – م ن، ص 109.

[181] – ورد في هامش الخبر أنها كورة بالشام والكورة هي المدينة.

كذلك، أي ليس ذلك الموضع قطعة من الأردن وإنما لعل الناس كانوا يطوفون بالبيت حيث الطائف[182] .

ننتهي من جملة ما سبق ذكره في الموقع الأيديولوجي الشيعي إلى النتائج التالية:

– الأولى، أن تصور إبراهيم في التصور الشيعي كما في التصور السنى تم وفق ثلاثة مراجع لها وجود وحيز نصي كبير في الأخبار، النص القرآني والتوراة وواقع المسلمين وحاضرهم، ولئن أمكن القول بتاريخية الواقع وجغرافيته فإن ذلك ينتفي مع القرآن والتوراة. وإننا نفسر ذلك بحرص الفرقتين على تكميل كل مستويات التصور ومعرفة جزئياته وتفاصيله وبيان ذلك الغموض والإجمال الذي كان عليه القرآن.

– الثانية، أن التصور الشيعي كانت له وضعية خاصة، فهو لم يكن نابعا من تبلور فسكرة كاملة بل بدأ يتبلور شيئا فشيئا من قراءتهم لأخبار أهل السنة، ولذلك فهو قد وظف نفس المادة المعرفية وزاد عليها لغايات أيديولوجية، كما وظف الأخبار لأغراض خاصة تخدم مصلحة الأئمة والشيعة عموما، ومثلما بقيت الهياكل العامة للمادة المعرفية فقد تغيرت بعض المضامين فنحت نحو المقالة الشيعية. وهذه النتيجة لا تخص فقط الشيعة بل يمكن القول إن كلتا الفرقتين تؤسس تصورها وفي النفس شيء من تصور الآخر حيث كان كل واحد هاجس الطرف الموازي.

– الثالثة، أن إبراهيم في الموقعين الأيديولوجيين كان يخضع للفكرة العامة للشرقيين عن الأب أو سيد القبيلة، أي يدرك في إطار فكرة الأبوة، فهو أبو الأنبياء عندهم وأبو المسلمين، ولكنه كان أكثر اتصالا بالشيعة، فهم

---

[182] – قال البلاذري في فتوح البلدان ص 67، " وكانت الطائف تسمى وج فلما حصنت وبني سورها سميت الطائف"، وهذا ما يعارض الخبر الشيعي.

ورثاؤه الشرعيون ثقافة واعتقادا. ولعل ما روي عن محمد الباقر كاف في هذا الغرض، حين قال "نحن بقية تلك العترة" أي عترة إبراهيم، وقد قصد بـ "نحن" الأئمة والشيعة[183].

– الرابعة، أننا سواء مع النص أو مع الأحاديث لا نجد مرجعية واضحة في صياغة الأخبار كما هو الحال عند المؤرخين، بل إن المحدثين يرجعون الخبر إلى الإمام أو الصحابي، ولا نعرف من مخبرهم في الجاهلية، وكل المرويات تتوقف في أقصى الأحوال عند الرسول. وهذا الانقطاع قد يفسر بالنسيان أو الإغفال أو الحرج من ذكر اعتمادهم على التوراة، ولكنه يفسر أيضا بصناعة الخبر من هذا الطرف أو ذاك، والابتداع على ما اعتقد المسلمون أنه كان وتوهموا أنه كذلك.

---

[183] – راجع المجلسي، ص 89.

فصل جامع

في تعالق الصيغ الثلاث وكيفيته

"من بين أحد أثمن الأشياء التي أدركتها،أن هذا الاختلاف كان كذلك فرصة أمام الذي سيأتي، وأمام مايقلقنا"

جاك دريدا، في لغات وتفكيكات.

1-الأحاديث السنية والقرآن: حدود التماثل وحدود الاختلاف

لا يمكن فهم خصوصيات الموقع الأيديولوجي الأول الممثـل بـأهل السنة من خلال ما عرضناه من أحاديث، إلا بالاستناد إلى معطيات النـص القرآني، وبيان منزلة أخبارهم، لنعود بعد ذلك إلـى النظـر فـي محتـواه المعرفي المخصوص، وتحديد مدى انتظامه وتناسقه، وبمعنى ما فإننا نعقـد مقارنة بين مضامين الحديث والأخبار في علاقتها بمضامين القرآن، عسـانا نحدد أصولها، لنتعدى فيما بعد إلى تحليل المبادئ الداخلية ومختلف العلاقات التي تحكم التصور في الأحاديث في حد ذاتها .يمكن إذن أن ننظر في ذلـك وفق مبدأين يحكمان هذا التصور، الأول، مبدأ الاتصال مع النص القرآنـي مما يولد نسق المماثلة المعرفي بينهما، والثاني، مبدأ الانفصـال المؤسـس لنسق الاختلاف المفضي إلى الإضافة. وهذان المبدآن يبدوان مـن مقارنـة نصوص الحديث بنصوص القرآن .

أ- الاتصال / التماثل

كنا رأينا أن علاقة الرسول بإبراهيم في نصوص الإخبار القرآنيـة علاقة خطابية، تستوي في مستوى ملفوظ الخطاب فقط، والقرآن يخبر عنهما دون أن يقيم بينهما تكافؤا، وإنما يبوئ الرسول محمدا المنزلة المركزية فـي الإخبار، وغايته عقد الاستمرار بين الحنيفية القديمـة ووجهـها الحـاضر الإسلام. وقد كان حضور إبراهيم ينهض في الخطاب بوظيفة الاعتبار، على أن العلاقة بين النبيين كانت علاقة غيابية، وأهم ما في الأحاديث هو تـأكيد

تلك الاستمرارية، وهي لا تتقاطع مع النص وإنما تماثله. لنقل إن الأخبار عن إبراهيم حينما تثبت وجوده التاريخي في القرآن والحديث، هي سلطة أنفذ في الدفاع عن الإسلام، أي في النهاية في الدفاع عن الرسول، ومن هنا فإن القرآن والحديث يستويان في أداء وظيفة واحدة إزاء الرسول، من خلال شخصية سابقة حملت النبوة هي إبراهيم.

النص القرآني ← الرسول ← الأحاديث

فإذا ما أقيم تماثل بينهما في هذه النقطة، علينا أن نعي كيفية التقاء النصين، فنحن أمام نص معرفي مصدر هو القرآن، ونص معرفي ثان نسميه النص الرافد هو الحديث، ونفهم المصطلح الثاني على أنه يحمل المعنيين، معنى الناتج والوليد ومعنى الداعم، وهو يتجاوز وظيفته إزاء الرسول إلى النهوض بوظيفة إزاء النص المؤسس تتمثل في تأكيد محتواه القصصي.

إن هذا يعني أن كليهما شاهد على وجود إبراهيم، وشاهد على صدق محمد، في حين أن نص الحديث شاهد على صحة محتوى القرآن من جهة، كما أن نص القرآن داعم لحجية الحديث من جهة أخرى. وإذا قلبنا المسألة من زاوية أخرى انتهينا إلى أن الاستمرارية التاريخية بين إبراهيم والرسول ظهرت في مستوى معرفي في الاستمرارية المعقودة بين النصين باعتبار الوشائج اللغوية والقصصية بينهما.

ويمكن أن ندلل على ذلك بالاتجاهات التالية :

الله ← إبراهيم ← الصحف؟← محمد ← القرآن ← الحديث

الله ← إبراهيم ← محمد والجماعة المرجعية

الله ← الصحف ← القرآن ← الحديث.

إن هذه الاستمرارية قد تنقطع بالنسبة إلى الناظر، فالقرآن والحديث ماثلان أمامنا، في حين تغيب الصحف عنا، وإذا بقوة النصين البينة في حضورهما بين الناس تصبح نقطة الضعف أو هي كالهنة، فهما يخبران عما لا يخبر عنهما، رغم أن صحف إبراهيم أسبق في التاريخ، لعلنا في هذا المستوى سنتمكن من فهم سبب وجود المفاضلة .ومن ثم فإن وجود نصين شاهدين، يشهد الواحد منهما على الآخر، وغياب الشاهد عليهما، يجعل مستويات الاستمرارية تتكثف من الدين إلى العرق إلى التشابه الجسدي، إلى حدود الرؤية العينية في الآخرة. فالشهادة تتكثف من النصين ومن أخبارهما، لهذا كان لا بد من تأكيد وظيفة ثقافية أساسية في الأحاديث هي تأكيد الأصل وتحديده.

إن الأحاديث وهي تلازم النص القرآني لتخبرنا عن إبراهيم، وتجعل منه مستندها الأصلي، تصطدم بضيق الدلالة وقلة المخبرات، لذلك يبدأ الرسول والصحابة في توسيع دلالة النص القرآني إلى حد تظهر فيه لحظة الانفصال والاختلاف، مما يجعل كل إضافة منقطعة عن النص لا تجد أساسا يربطها به، وهي تظهر في وحدة أو عنصر أو أس، ورغم أنها منقطعة عنه فهي تكمله، بما أنها تندرج في إطار بنية وسيطة انتقالية، من خلالها يظهر سعي المسلمين إلى البحث عن انسجام التصور.

إن تجربة إبراهيم هي تجربة الابتداء، أما تجربة الرسول فهي تجربة التكميل والختم، مواجهة لتجربة اليهودي والنصراني الموسومة بتجربة التبديل والتحريف، كما نص على هذا القرآن، وتجربة التكميل تتحول من التكميل الديني إلى التكميل النصي بابتداع النصوص الثقافية الجديدة لأداء وظيفة نصية. والتكميل النصي هو الذي يحدث التواصل، عبر ما نسميه في

العادة بتوسيع الدلالة ، ولكن، لئن كان توسيع الدلالة يتم بالنظر في المجاز واحتمالات المعنى في القرآن فإنه يتم كذلك بغير رابط ظاهر بإضافة النص المنقطع. ويمكن إرجاع ذلك إلى سببين :

- الأول، أن النص المتصل إذا ما أضفته إلى نتفة خبرية، وكان في نفس سياقها يمكن أن يركب عليها بسهولة، وهو يتناسق معها مشكلا خبرا تاما، ويكتسب معها وحدة واستمرارا، ليكون عنصرا من عناصر التصور، وذاك أمر يظهر في المستويين التاليين، مستوى الاصطفاء، فكل ما ورد في القرآن دالا على اصطفاء إبراهيم لا يتعارض مع اصطفاء الرسول، فالحنيفية هي الإسلام، والأنبياء مجتمعون على البناء، ومحمد هو الذي يكمل، وليس غريبا عندئذ أن يكون إبراهيم خليل الله وولي الرسول، وذاك ما سيولد فيما بعد النص الدال على اصطفاء الرسول من أبناء إسماعيل من قريش من بني هاشم، بل هو أيضا الذي يولد المفاضلة فيما بعد.

ولا بد من الإشارة إلى نتيجة جوهرية، هي أن الأحاديث جاءت لتؤكد أن لا قطيعة بين محمد وإبراهيم ظاهرا أو باطنا، وإنما هناك تواصل فعلي، تؤمنه الشعائر من جهة وخاصة الحج، والأماكن من جهة أخرى في نحو علاقة النبيين بمكة، وكأن النبي إبراهيم يخترق بيئته وزمانه ذاك ليعاصر المسلمين ويعضد الرسول محمدا، وبقدر تأكيدهما التواصل يؤكدان القطيعة مع المشرك.

أما مستوى العلاقات، فيظهر من سكوت النص عن سارة وهاجر، وتحديد الذبيح. فالنصوص تتكثف في هذا الاتجاه، وتقدم لنا ما كان غير معلوم، وكأنها تسد بعض الخانات الفارغة ولكن الوصلة قائمة فالحديث عن أزواج إبراهيم يستدعي تعيين أسمائهن.

- الثاني، أن تكميل الأحاديث للقرآن يجعلها في مستوى حجية مصدرها، وبذلك تتجاوز مستوى النص الرافد، لتلتحق بالنص الأصل، تعانده وتكون مثله. ومثلما كانت تفسر النص القرآني ستظهر في المدونات اللاحقة نصوص تتكفل بتفسيرها. إنها تضاهيه قيمة وتعدله.

بم نفسر إذن هذا التماثل؟

من البديهي أن الجامع بين النصين هو النواة الثقافية إبراهيم، وهي مسوغ أساسي لحدوث ذلك التماثل. وتبقى الوظيفة الثقافية دون شك أهم مسوغ، فالقرآن وهو يخبرنا عن إبراهيم ينهض بوظيفة تحقيق الإيلاف العقدي والعرقي، كلما أسس أصل المسلمين وحدده في زمن خطاب الوحي. والأحاديث في النهاية تؤدي نفس الوظيفة، مع فارق، هو أن النواة الثقافية اللاحقة محمد بقدر ما تحتاج إلى بيان ذلك الأصل وتمتينه وربط كل الصلات الممكنة، من جهة العقيدة والعرق واللغة، تحتاج في المقابل إلى تحقيق استقلال وتميز وتفرد. وذلك ما به يمكن أن نفسر هذا التجاذب بين النواتين الثقافيتين مرة، والتدافع الخفي مرة أخرى.

إن كل تجاذب يولد العناصر والوحدات المنتظمة، وهي تحافظ على صلات الاستمرارية القوية، وقد ظهر ذلك مثلا في إضافة وحدات جديدة في تصور إبراهيم كوحدة التداول على بناء الدين، والمطابقة بين الإسلام والحنيفية، ووحدة الولاية بين الأنبياء، وتكرار نفس التعويذة، والدعاء بعد الصلاة، والتشابه ووحدة التواصل اللغوي ووحدة التمجيد والدفاع عن إبراهيم، وضمنها وحدات بسيطة، كنفي الشك عنه ونفي الكذب ونفي استقسامه بالأزلام.

إن هذا التجاذب الذي يحقق الوظيفة الثقافية الأساسية اقتضى إضافة

نوعية في مضامين القصص وعدد الوحدات في التصور، خاصة في الأس الأول الذي سميناه المسار العقدي، ولم تكن تلك الوحدات مقحمة بل كانت منتظمة، وذلك ما وسع هذا المسار، غير أنه بقي توسيعا غير موصول بالتصور كلا، وإنما هو في جوهره يخدم تصور محمد في الثقافة العربية الإسلامية. فكل ما جاء في مضامين الوحدات قصد به الإخبار عن محمد في مرتبة أولى، بما أنه يحتاج إلى تقرير علاقته بالأصل العقدي والعرقي. وفي العادة لا يحتاج الأصل إلى البرهنة على أصليته بما أنه حجة ذاته، وإنما يحتاج الفرع إلى بيان انتمائه للأصل.

أما ما جاء من قول في الجمار، فرغم أنه موصول بطقوس الحج زمن محمد فهو دال على إبراهيم، إذ من خلاله نعلم ما كان من أمر بينه وبين الشيطان، وكأن الخبر تأسيس قول في شعائر الإسلام. وهو يكمل معارفنا التي بقيت منقوصة، فما قر في مجاميع الحديث حول هذا الموضوع دفع المسلمين فيما بعد إلى تعزيز مؤسسات الإسلام بضمانة توراتية، وأساسا بالربط بين شخصية إبراهيم والكعبة والحج، وهو في النهاية وصل محمد بإبراهيم، بل إنه يصله بمبدإ الخليقة، فكبش الفداء كأنما هو كبش هابيل قربان للرب. كما أن ذلك يعني أن أبا الأنبياء قد حافظ على السمات الجدودية القديمة للممارسات، وهو حافز على تلك العقائد، ودور محمد تأمين موروث إبراهيم في الحاضر والارتقاء به إلى مستوى السلوك الثقافي المستمر[1].

---

[1] - Joseph Chelhod, op, p 90, 120-125. وراجع أيضا

D. Sidersky: Les origines des légendes musulmanes dans les coran et dans la vie des prophètes, P, Geuthner, paris p.p 120 - 130

وراجع أيضا:

G. - Demonbynes, M: Le pélerinage à la Mekke, Annales du musée Guimet, bibliothèque d'études, T 33 , Paris 1923, p.p 270 - 280.

غير أن وحدة الدفاع عن إبراهيم تعني أن المسلمين نظـــروا أحيانـــا إليـــه نظرتهم إلى الفرد العادي، يحتمل كلامه الصدق والكذب، ويجوز أن يكون قد مارس عادات أهله قبل الإسلام في مثل الاستقسام بالأزلام، كما رأوا أنه قـــد شك في قدرة الله فتطلب ذلك عنصرا خاصا بالتصديق، وآخر ينفي الشك.

إن الحاصل من التجاذب بين النواتين تأكيد نفس الوظيفـــة الثقافيـــة، ولذلك لم تكن الوحدات نابية في مواقعها في التصور، وإنما كانت على نحـــو متين من الاتصال. وإنه لمن الأهمية بمكان أن نشير إلى نتيجة هامـــة هـــي بمثابة القانون عندنا، فإكمال تصور ما بابتداع وحدات جديدة قـــد لا يكـــون مقصودا لذاته وإنما هو ما تقتضيه سنة ثقافية تفسر بالتداول الديني، فوجـــود نواة لاحقة يؤدي إلى ملء فراغات في تصور مثلمـــا يـــؤدي إلـــى إنهاكـــه بإفراغه من محتوياته وطمسها. ولا يمكن لنواة تحتاج إلى نواة ســـابقة إلا أن تعمد إلى أمرين تأسيس ذاتها بالمروي عن النواة السابقة وفي نفس الوقـــت بيان تميزها عليها، وهو ما يفضي بنا إلى الحديث عن جدلية التدافع مقـــابل جدلية التجاذب.

يبدو التدافع من وجود عنصر المفاضلة في الأحاديث وهو يظهر من وحدة الخلة، فمحمد له منزلة عند الله لا تقل أهمية عن منزلة إبراهيم، بل إنه أفضل من إبراهيم، فهو حبيب الله والحبيب أفضل مـــن الخليـــل وقـــد أدت المفاضلة إلى تبين عنصر جديد في التصور هو منزلة إبراهيم في الآخـــرة، وهي منزلة أخبرنا عنها الرسول لما كان يخبر عن منزلته.كما يبدو التدافـــع في وحدة تحريم المدينة، فإبراهيم قد أسس مكة، وهي قد صارت دالة عليـــه، كما كان ذاكرتها، أما محمد فهو يحرم المدينة، ليتجذر في مكان مخصـــوص. إن استمرارية العادات والنماذج والسلوك من نبي إلى آخر هي الآلة التي بها

ندرك كل ترابط حاصل بين التصورات داخل الفكر الديني. فمعراج الرسول محمد كان في بعده الأول تكرارا لرؤية إبراهيم الملكوت، وما البراق الـذي حمله إلى بيت المقدس إلا براق إبراهيم كان قد حمل عليـه إسـماعيل وأم إسماعيل إلى مكة، والمسجد الأقصى صورة أولى للمسـجد الحـرام. بـهذا المعنى فإن التداخل الحاصل بين السيرتين، الذي ورد في شكل تناسخ مـهم في بيان تكرار أسطورة كلاسيكية معروفة في كل الأديان[2].

إن المتأمل في هذه الوحدات يلاحظ فيها إقحاما، فهي مسقطة إسـقاطا على محور الانتظام في التصور، فمحمد كان يؤسس أخبارا داعمـة لذاتـه النبوية، وفي نفس الوقت كان يرسي أخبارا أخرى بها يتميز عـن إبراهيـم ويفوقه. وتلك الوحدات رغم أنها مقحمة، فهي تؤدي وظيفة ثقافية هي تحقيق تفرد النواة الثقافية اللاحقة، وليس ذلك غريبا في الأصل كلما تدبرنا آليـات اشتغال الثقافة، فهي تتأسس بتواصل تشكله جملة من النوى، يتعالق بعضـها ببعض، ونادرا ما يظهر الانفصال فيما بينها، إلا إذا مـا تغـيرت الذهنيـة الثقافية المنتجة.

والحاصل مما ذكرنا أن حضور تصور إبراهيم في هـذا المسـتوى حضور للدلالة على نواة أخرى، غير أنه وإن كان دالا على غيره فهو يكتمل بذلك شيئا فشيئا.

ب- الانفصال/المخالفة

إن نصوص الحديث مثلما تقيم تماثلا مع النص القرآني، فهي بـذاك النص المنقطع تحدث مخالفة ترتقي إلى حد المفارقة الكلية، والمثال على ذلك

---

(2)- راجع: Geo.Widengren : the Ascension of the Apostle and the heavenly book, Uppsala universitets, n°7, Arsskrift, 1950, p.p 100-117.

دال من خلال تحويل العلاقة بين الرسول وإبراهيم في النص القرآني من علاقة غيابية في مستوى الخطاب إلى علاقة حضورية عينية، بتوسيع دلالة حدث الإسراء، وتصور الشفاعة يوم القيامة. فكلاهما في الأصل، لا يخبرنا عن إبراهيم، بقدر ما يؤكد المنزلة العلية للرسول. وإذا تأملنا حديث الإسراء، بان لنا اختصاص إبراهيم بمنزلة خاصة فقد نزله الله السماء السابعة، وقد أورد بعضهم السادسة، وهذه الإضافة ليس لها علاقة بالقرآن[3]. وفي رأينا يبدو ذلك عنصرا قد محض للرسول، فهو أول نبي من أنبياء الله صعد إلى عالم الآخرة، وقد أطلعه جبريل على ما يكون يوم القيامة، وهو في علاقته بإبراهيم وآدم كان النبي والابن.

إن الرسول يعقد سلسلة الدين وسلسلة النسب والعرق، أي الهوية الدينية والانتماء العرقي، وذلك ما يفضي بنا إلى فهم حديث الإسراء في مستويين، يتصل الأول بتأكيد فرادة الرسول وتميزه، ويهم الثاني مقارنته بغيره من الأنبياء من جهة وتمييز إبراهيم من جهة أخرى.

ومثل ذلك يجعلنا ننتبه إلى تداخل تصور إبراهيم وتصور محمد، فعنصر الإسراء مكون من مكونات تصور محمد، ولما ذكر في باب الإخبار عن إبراهيم أضاف لنا وحدة تخص تصور إبراهيم وقد كان العنصر في الأصل مقحما غير منتظم، إلا أن إشارة الرسول إلى منزلة إبراهيم في الآخرة لم تعد مقحمة بل تنير لنا سيرة إبراهيم في معاده. ولعل الخبر عن منزلته في الآخرة سيفضي بالمحدثين الشيعة لاحقا إلى الإخبار عن مولده.

وإذا فهمنا أن الغاية من حديث الإسراء إثبات الذات النبوية المحمدية، فإن حديث الشفاعة يؤكد هو الآخر مركزية الذات "الشفيع" أي مركزية

(3) ـ ورد ذكر حدث الإسراء في القرآن دون أن تظهر في منطوق النص رؤية الرسول الأنبياء.

محمد، وهي تتحدد في علاقته بالمسلمين وفي علاقته بإبراهيم.

إن القرآن لم يفاضل مفاضلة صريحة بين الأنبيـــاء، ولكـــن نــص الحديث أبرز المفاضلة على نحو جاء فيه محمد رأسا في السلسلة فحجب بقية الأنبياء.

إن الرسول في إخباره لم يركز فقط على سلسلة مختارة قـــد بدأهـــا إبراهيم، بل تجاوز ذلك إلى إظهار قيمة الحبة الخاتمة في ذلك العقـــد، ممـــا يعني أن هناك استراتيجيا موجهة لجملة الأحاديث التي جاءت في الغـــرض، هي التدرج في الإخبار بما يميز محمدا ويؤكد مركزية الـــذات المحمديـــة، فالتكافؤ لم يدم في النصوص، وإنما تواصل عقد الانتماء. لنقل بشـــيء مـــن الحرج إن شرف العقد الديني، لم يبق في أول حبة نظمـــت (إبراهيـــم) بـــل يتحول إلى الحبة الخاتمة (محمد)، وبمعنى معين تقع مفاضلة بين النواتيـــن الثقافيتين، تؤدي لا محالة إلى نوع من المعاندة. ولئن كان إبراهيم يضمـــن تواصلا فإن محمدا يضمنه كذلك حينما يخترق بيئته وزمانه عودا إلـــى مـــا كان.

وإذا استحضرنا حديثا آخر، لا يتصل بهذا المحور ولكنه يؤكد نفـــس الفكرة، حينما قال "إن خيركم قرني ثم الذين يلونهم ثـــم الذيـــن يلونـــهم[4]، وربطنا ذلك بأحاديث المفاضلة أمكننا إقرار وظيفة معينة تظهر عـــادة فـــي بعض نصوص الثقافة، هي وظيفة الإبراز بتأكيد الذات وإقصاء الآخـــر[5]، مع اختلاف بسيط، هو أن الإقصاء علني في النصوص السياسية، ولكنه فـــي النص الديني خفي.

---

(4) _ مسلم، ج 4،حديث رقم 2534.

(5)_ راجع هنا :

Jean baechler : qu'est ce que l'idéologie Gallimard, 1976, ch II, p 63,107

ولا بد من الانتباه إلى أن نسق التماثل، إذا ما تم تكريسه بوجه من الوجوه قد يؤدي إلى المفارقة، يكفينا دليلا على ذلك أمر التمجيد، فهو إن بدا آلية من صلب النص القرآني، وتأكد في الحديث، صار مضاعفا، فمن دفاع القرآن عن إبراهيم وتمجيده، بالتنصيص على إسلامه، يؤسس الحديث قضية موهومة مفتعلة، هي شك إبراهيم بين الجواز وعدمه، وذلك ما يفضي بنا إلى اعتبار دفاع الرسول عن إبراهيم دفاعا عن ذاته. فتمجيد الأصل (إبراهيم) وتصويبه، شرط من شروط استقامة اللاحق وصوابه،(محمد).

وبهذا تبدو أمامنا آلية فعلت في الفكر العربي الإسلامي، وقد توهمنا زمنا أنها في غير هذين النصين من نصوص الثقافة العربية الإسلامية، وإذا بها تظهر بوضوح في النصوص للعقيدة الإسلامية، تلك الآلية هي تصويب الماضي لإثبات الحاضر.

ومن الواضح، أن القول بالكذبات الثلاث قول قلق في ذاته، فالرسول وهو ينفي الكذب عن إبراهيم في الدنيا، لم يحافظ على نفس الموقف وإنما جعل الكذب مانعا من حق الشفاعة في الآخرة وفي الأصل فإن ما لا يعتبر في الدنيا لا يعتبر في الآخرة ولكن هذا الحديث يقوم بوظيفتين، وظيفة التمجيد في الدنيا، ووظيفة التمييز في الآخرة، أي تمجيد إبراهيم وتمييز محمد.

إن المخالفة تحيلنا أحيانا على نوع من المعاندة المبنية على رغبة الرسول في التميز، وذلك ما يفهم فعلا من رغبة الرسول في إعادة بناء مكة، ودعائه بتحريم المدينة، وهنا بالذات نقف عند آلية تكاد تكون هي الأخرى قارة في الثقافة العربية الإسلامية، حيث التردد والتوتر بين المماثلة والمخالفة، بين احتذاء ما سبق والخروج عنه. فمكة تظل كما هي المكان الإبراهيمي المقدس، والرسول يحافظ على علاقة المسلمين بها باستمرارية

الحج، وفي المقابل يخبر عن المدينة مكانا يضاهيها قيمة، وهو شاهد على إنجازه، ومثل هذا يكسب دين محمد طابع التجديد وطابع التواصل(6)(*). فتكرار الطقوس ظاهر من الرجم في الحج بمكة، حيث رمي الجمرات الثلاث العقبة، والوسطى والقصوى، والسعي بين الصفا والمروة تماما على طريقة هاجر(7).

ولئن بدت المخالفة متأسسة بالتماثل فإننا لا نخفي حيرتنا إزاء حديث الاصطفاء، فالقرآن لا يذكر إسماعيل إلا مقترنا بذكر إسحاق في الغالب، ولكن الرسول يحدد الدائرة المصطفاة في أبناء إسماعيل دون أدنى إشارة إلى إسحاق. ولا شك في أن سكوته ذاك يعبر عن موقف معين، الراجح أنه موقف من اليهود والنصارى، لأن طمس أصلهم المفترض وإقصاءهم من الاصطفاء له دلالة خاصة، قد تظهر من رغبة الرسول في تأكيد تفرد المسلمين بتلقي الحدث القرآني، وقد يفهم ذلك في إطار موقف المسلمين عموما من الأمم الأخرى، وهو موقف صيغ بعديا في إطار الجدل بين أهل الديانات الثلاث .تزداد حيرتنا أكثر بتردد المسلمين بين اعتبار إسماعيل ذبيحا من جهة واعتبار إسحاق ذبيحا من جهة أخرى، وقد كان المصنفون واعين بأن الإخبار عن هوية الذبيح كان في الحالين على لسان الرسول. فما الذي جعل المسلمين يترددون في هذا الأمر ؟

(*)- يبدو أن هناك مقولات تحكم الثقافة عموما فمثل مقولة المدح تخص كل الثقافات بما في ذلك الثقافات المهمشة أو المنسية لأن المدح قد يظهر في الشعر وفي السلوك اليومي وفي الرقص وفي الإهداء، وكذلك هي مقولة المقدس ففي كل ثقافة يوجد مقدس، بل إن مجتمعات الغرب اليوم وإن بدت بعض فئاته متجاوزة للمقدس فهي قد حملت العقلانية على محمل المقدس، وكذلك هو النموذج ففي كل ثقافة نموذج. ويمكن القول إن نقاط التشابه بين الثقافات تهم ما يمكن أن نسميه نحو الثقافة Grammaire de la culture. ونعني بذلك جملة المقولات العامة التي تحكم الثقافات، ولكن الاختلاف في تفاصيل الممارسة.

(7) – انظر دائرة المعارف الإسلامية، فصل حج / فصل جمرة. ولعلنا لا نبالغ إذا أكدنا أن صلاة إبراهيم وتأسيسه شعائر الحج والذبح مما يختزل في البقرة 108/2 " فصل لربك وانحر "، أليس غريبا أن تأتي الآية في القرآن وهي معبرة أيما تعبير عن سيرة إبراهيم ؟ فهو أول من صلى وأول من نحر.

نصل في نهاية هذا التحليل إلى نتيجة هامة تخص العلاقة بين النص القرآني والحديث السني، وهي بينة من نسقي التماثل والمخالفة السابقين، فلا يوجد انقطاع بينهما، ولا تعارض، بل تواصل في تكميل التصور المحمول عن إبراهيم، فهناك سلسلة من النصوص مترابطة متوالدة متكاثرة، تنهض بوظيفة بناء التصور، وهي متآزرة مترافدة، فلا نص يدمر الآخر أو يقوضه.

إن الذاكرة ههنا، تبدع نصوصا جديدة، لتكميل التصور، وبما أن القرآن أصل معرفي وحجة في الإخبار، ومجاميع الأحاديث ملحقة به، وهما على غاية من القداسة، فهي لا تولد إلا النص الرافد الذي يقيم تواصلا بينهما. وكما بينا فإن نسق المخالفة يعني الإضافة ولا يعني الانقطاع، خاصة أن كل نص جاء في هذا المعنى كان قادرا على الانتظام. وقد كان نمو النصوص نموا كميا ، فمن نصوص معدودة ولدت لنا الذاكرة نصوصا مضاعفة[8].

إن تطور الإخبار في مستوى المجال الديني، بدأ من النص الأصل /المرجع، إلى النص الرافد ولم يقع تغيير في مضامين الأحداث وإنما إضافة أخبار جديدة وتوسيع دلالة الأخبار القرآنية والذاكرة قد تحركت ونشطت في اتجاه زمن الرسول والصحابة، تستمد منه المعنى والدلالة[9]، غير أننا من جهة أخرى وجدنا أخبارا لا تتصل بالنص القرآني وإنما هي كالمنفصلة عنه دون تعارض فالإخبار عن هاجر وأمر سارة مع الجبار يقع اقتباسه من نص آخر لا ينتمي إلى الثقافة العربية الإسلامية وكانت الغاية منه تكميل الأخبار القرآنية. هو نص غائب في الأحاديث سيحدده المفسر لاحقا.

---

(8)- راجع : Lotman, Uspensky، م س، ص.ص 133-140.

(9) - راجع علي حرب : لعبة المعنى، ص.ص 60-61.

وإجمالا تميزت النصوص التي أضافها المحدثون بالقداسة، وهي قداسة تأتي مما تخبر عنه في الأصل، فإبراهيم ومحمد مقدسان ومكة والمدينة كذلك، ونسلهما مقدس، وكل سيرة جاءت على نحو من القداسة.

إن نصا يحدد للجماعة بدءها وزمانها الأول وأماكنها وقدوتها في التاريخ، لا بد أن يكون نصها المعرفي الأصل أو في مرتبته، وهو القرآن، التحق به نص مكمل رافد، هو الحديث الذي أخذ تدريجيا في توسيع ما جاء نواة قصد التكميل.

إن وجود هيكل عام للتصور المحمول عن إبراهيم المتدرج شيئا فشيئا نحو سد فراغات في بعض العناصر يؤدي بنا إلى نتيجة أخرى تنزاح بنا عن إبراهيم إلى مفهوم النص الإسلامي في حد ذاته، فهو يشمل القرآن والحديث بما أنهما اشتركا في نحت التصور الإسلامي حول الحنيف الأول، وبهذا المعنى يمكن أن نعرف النص الإسلامي بأنه المجموع الكلي للنصوص الممكنة[10] غير المتقاطعة في تصور معين، وكل ما يمكن أن يحدث من تقاطع أو تعارض له وظيفة أيديولوجية مرتبطة بموقع سياسي ،لعل ذلك ما يظهر بوضوح في الموقع الأيديولوجي الثاني.

2-علاقة التصور الشيعي بالتصور القرآني

كنا رأينا في الموقع الأيديولوجي الأول، أن تصور إبراهيم يتحدد بالقياس إلى القرآن وفي إطار محتواه المعرفي، وقد انتهينا إلى أنه يقوم على مبدأين، مبدأ التماثل ومبدأ الاختلاف، وقد كان التماثل في الغالب بإقرار نفس الأحداث وتوسيع قصص القرآن، في حين لا يعني الاختلاف التعارض

---

[10] – راجع هذه الفكرة في خصوص النص الثقافي عند Lotman, Uspensky، م س، ص 160.

والتقاطع، بقدر ما يعني الانفصال والاستقلال قصد تأسيس أخبار أخرى، ولكنها كانت في جملتها أخبارا مكملة، نهضت بمهمة رفد مروي القرآن وبيان المسكوت عنه وإظهاره.

وقد فهمنا ذلك ضمن محاولة النص الثقافي الوليد معاندة النص الأول كي يتكافأ في الحجية، حتى إن الناظر لا يمكنه فهم سيرة إبراهيم وتبين ملامحه العامة إلا بالعودة إلى نصي القرآن والحديث معا، يقرأ في الأول خبرا، ويدققه في الثاني، فإن اقتصر على الواحد منهما دون الآخر ما انتهى إلى دلالة واضحة وصورة بينة وتاريخ دقيق.إنهما بهذا المعنى يخبران عن إبراهيم خبر استواء، ويتعادلان على نحو كانا فيه كالنص الواحد، ما اكتفى منهما الأول بل احتاج إلى الثاني.

وإذا كان الأمر على هذا النحو في الموقع الأيديولوجي السني، فإن الموقع الأيديولوجي الشيعي مختلف في علاقته بالقرآن في جوانب كثيرة يمكن حصرها في ثلاثة، التعميق والسكوت والابتعاد .

أ- التعميق

يتم في علاقة نص ثان في الأخباربنص أول من القرآن، حيث يكون القرآن قاعدة ينطلق منها نص الإمام ليزيدها تعميقا بإضافة بعض الوحدات البسيطة أو المركبة، ويقع هذا التعميق وفق أربعة أنواع:

أ-1- نسج نص من آية[11].

يكون ذلك بابتداع قصة أو خبر طريف، والمثال على ذلك النص

(11) - بالنسبة إلى أهل السنة يقع ذلك بتركيب نص على نص.

الذي أثبتناه في عنصر إيمانه فانطلاقا من الأنعام 75/6 وكذلك نري إبراهيم ملكوت السماوات والأرض، ينسج نص مكتمل المعنى مفيد في تبين حجاج حدث بين إبراهيم وربه، تحددت فيه مهمة النبي في الأرض ورسمت حدود سلطته فهو نذير لا شريك، كما تحددت علاقة المخلوق العبد بالخالق، توبة مع غفران، رفق بالكافرين حفظا للمؤمنين من الذرية، ثم عذاب بعد افتراق.وليس خفيا أن هذا النص وإن ميز بين سلطتين، سلطة إلاهية مقدسة، وسلطة ثانية مقدسة تستمد شرعيتها من السلطة الأولى، فهو يرسم علاقة العبد بربه، فالعبد مكلف ينفذ الله فيه حكمه بمشيئته بإمهال أو مغفرة، وليس هذا الفهم خاصا بالشيعة، بل هو من خصائص الأديان التوحيدية، خلافا للأديان في الكون التي تكون فيها الطقوس لإعادة التوازن إلى الطبيعة.

لم يكن المقصود إذن تكميل تصور إبراهيم بل تحديد سلطة الحاكم السني الذي تعارضه المقالة الشيعية، فقد تأسس هذا الخبر في ظرف تاريخي كانت فيه المقالة السنية سائدة، وقد احتاجت الشيعة إلى ما به تقوضها فأخبرت عن الكافر وأشارت إلى التائب.

إن العناصر والوحدات المذكورة بينة الإقحام إذ لم تنتظم في التصور، فيمكن إسقاطها دون أن يخل ذلك بنظامه، ومن ثم فإن وظيفتها ليست تكميلا ثقافيا، بل لها دلالة على وضع الفرقة السياسية في زمنها. بهذا المعنى يندرج ذلك القول في سياق تصور الشيعة لمسألة السيادة في الإسلام وقد تفرع على نحو، وجرى بشكل، نفهم منه حرص الجماعة الشيعية على بث مقالاتها وإعادة توزيعها في مختلف نصوص الاعتقاد، فإن لم تثبت لها سلطة بمركز سياسي بسطت بها نفوذها وحققت بها استمرارا في نص له أثر في الأتباع.

وفي إخبارها عن الحج وطقوسه وإعادة بناء البيت دلالة، فما طقوس محمد وما إنجازه في عصره وقد علمها جبريل إبراهيم وحدد مواقيتها وأبان له موضع بناء البيت؟

إن الشيعة يؤصلون ذلك في زمن يسبق زمن محمد ويلبسونه حاضرهم ويتصورون الوقائع في حدود ما يمثل بين ظهرانيهم، أليس ذلك الزمان زمانهم المرجعي؟ أليس إبراهيم إمامهم الأول؟ ألا يعني ذلك أنهم يجذرون فرقتهم في التاريخ القديم قبل أهل السنة والجماعة أصلا؟[12]

لقد وسعوا دلالة النص القرآني[13] بما يسع مقالاتهم واسترسلوا في نسج أحداث لم يخبر عنها القرآن، وإنما انصرف عنها.إن أمرا يحيرنا في هذه المسألة هل إن إرجاع الحج إلى زمن إبراهيم يعني واقعية الأحداث وتاريخيتها؟ وهل حافظ العرب فعلا على كل تلك الطقوس أم قد أحيوها؟

يبدو أن المسألة متعلقة بتاريخية الطقس في بعدها الأول، غير أن المتأمل يجدها مرتبطة بوظيفة ثقافية هي تحديد أصول العادات والطقوس، فإبراهيم كان مؤسس الحج وكان محقق الإيلاف العقدي والعرقي، وكل تأكيد على تأسيسه الحج تكميل لهذه الوظيفة وإبراز لعراقة طقوس الأمة وقدمها منذ بدء تكوينها.

إن الحاضر بمواضعه وأماكنه عمدة التصور المحيل على الماضي القديم، فالذاكرة تبدأ من نص لتسترسل في نسج الأخبار، إذ يكفي وجود علامة من الواقع وشاهد كالأثر أو ما كان مثله لتؤسس عناصر جديدة غايتها التقريب بين الواقع والماضي والوصل بما يعقد الاستمرار.

---

(12) – راجع النصوص المتعلقة بتأسيس الحج في هذه الدراسة، وانظر أيضا فكرة الردم وقربها من واقع المسلمين في ذلك العصر في أمر السيول بمكة، البلاذري، فتوح البلدان، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، 1978، ص 65.

(13) – البقرة 2 / 125 – 127 ، آل عمران 3 / 97، الحج 22 / 26.

أ-2 – نسج نص من صفة

أفضل دليل على هذا كل ما يتعلق بالخلة، فقد أشار الشيعة إلى أحاديث متنوعة في هذا الباب وغايتهم الاحتجاج للنص القرآني بتأكيد تلك الصفة وقد حصروا دلالتها في قوة إيمانه وطاعته لربه، وجعلوا الخلة مرتبة من مراتب الإيمان، وأدرجوها في أبواب مقالاتهم السياسية، فالمرتبة الدنيا مرتبة العبد والمرتبة الموالية مرتبة النبي و بعدها مرتبة الرسول ثم تليها مرتبة الخليل وأفضل مرتبة هي الخاتمة وهي مرتبة الإمام. وإذا ما عدنا إلى مقالات الشيعة وأدبياتهم السياسية والعقدية، رأينا أن الأئمة قائمون مقام الرسول فهو الناطق وهم التابعون، بل إن الرسول والإمام في وقته كلاهما قائم مقام الله في أرضه، ولذلك فقد أقصي الصحابة من هذا الترتيب، وكان الأمر وقفا على الذرية الصالحة من أهل الأيمة والشيعة عموما.

إن إبراهيم عبد يخضع لخالق، وهو نبي كلف بالدعوة الحنيفية، وهو رسول مبلغ، وخليل له منزلة خاصة من الله، وهو إمام يقضي بين الناس في أمر الدين والدنيا[14]، وكونه إماما هو ما جعله يقوم ذلك المقام بين الناس، وليس كونه خليلا. فالخلة مرتبة خاصة، وكأن المقصود أن خلة أبي بكر ومنزلته من الرسول لا تجعلانه حقيقا بالإمامة، وبذلك تحاول المقالة الشيعية المعارضة تقويض المقالة السنية السائدة.

إن ما يهم الشيعة في هذا المستوى هو إحكام توظيف القول توظيفا أيديولوجيا، فرغبة إبراهيم في أن يكون من ذريته أئمة للناس دعوة مستجابة إلا من كان منهم صالحا ولم يكن ظالما، وإذا علمنا أن تلك المراتب هي ذاتها مدارج الرسول ما عدا كونه حبيبا أو خليلا حسب الروايات، فإن عبارة

[14] – راجع الكليني : أصول الكافي ، ج 2، الباب الأول والباب الثاني في الأئمة والأنبياء، وراجع أيضا الفرق بين النبي والرسول في كتاب الحجة من أصول الكافي.

" من ذريتي " تعني من ذرية الرسول محمد ومن الصالحين فقـط، ودونمـا خوض في الفهم الشيعي للإمامة[15] ، فإن ما أرادوا بيانه هو مقالـة "ليـس السفيه إمام التقي". وفي ذلك إشارة إلى الحاكم في زمانهم والسلطة السنية.

يمكن أن نفهم ذلك برد القاضي النعمان الإسماعيلي[*] حديث الرسول الموظف عند أهل السنة "أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم"، قائلا "وقـد أصبنا هؤلاء الذين زعموا أنهم أصحاب رسول الله تفرقوا واختلفوا من بعـده وتحاجزوا واقتتلوا فقتل بعضهم بعضا... وقد يصحب البر الفاجر والمؤمـن الكافر... فليس كل من صحب أحدا نسب إليه في دينه ومذهبه[16]"، لينتـهي فيما بعد إلى أن الأيمة من أهل البيت هم القدوة، أي بمعنى آخر هم الذريـة الصالحون مقابل الظالمين.

يبدو إذن أن عنصر الخلة يتجاوز دلالته الأولى في بناء التصور إلى دلالته على الفرقة السياسية، فهو موظف في تأكيد مقالة الإمامة الشيعية.

إن نسج نص من صفة جاءت في القرآن بلا دليل ولا توضيح يمكـن أن يفهم أيضا باعتباره نوعا من التفسير غير أن ذلك لم يكن إجـراء فـي مستوى العبارة اللغوية، فالشيعة لم يثبتوا المعاني التي اختصت بـها صفـة خليل، كما سيثبتها الجاحظ المعتزلي مثلا، وإنما حملوها على المعتبر معروفا وراحوا يكشفون أسباب اختيار الله إبراهيم ليكون نبيا ورسولا ثـم خليـلا وإماما، وهو ما يمكننا عموما من تحديد علاقة المحدثين الشيعة بالنص.

---

[15] - راجع الشهرستاني : الملل والنحل، ج 1، ص 146، 162.

[*] - فقيه إسماعيلي قيل توفي 353 هـ وقيل أيضا 363 هـ، عاش في بداية الدولة الفاطمية وكان قـاضي قضاة القاهرة، وافر الاطلاع على المذاهب السنية، ويعد من أهم من أصل الأصول الشيعية ردا على أهـل السنة، وقد جعل الإمامة بديلا عن الإجماع والقياس عند أهل السنة. راجع كتابه اختلاف أصول المذاهـب، ص 30-43.

[16] - انظر القاضي النعمان : اختلاف أصول المذاهب، تح، مصطفى غالب، دار الأندلس بيروت 1973 ، ص 42،43،60،64،70،72.

فإضافة إلى التوظيف الأيديولوجي الذي أشرنا إليه في هذا الموضـع، أو الذي نبينه في غيره لاحقا، كانت مستويات استثمار النص محددة بوضعية أخرى، ليست وضعية المعاندة الثقافية حينما يسعى النص الثاني إلى الارتقاء إلى مستوى حجية النص الأول، بل وضعية المتديـــن المعـــارض. فـــالنص القرآني قائم، ولكن الاستثمار لابد أن يكون مفيدا في الجوانب التي يمكن من خلالها تسريب عناصر التصور الدالة على الموقع الأيديولوجي المخصوص، فرد مقالة الآخر يقتضي إقامة عناصر ضديدة دحضا لحجـــة ونفيـــا لـــرأي وتقويضا لمأثور، ومن ثم تتأسس معاندة بين نصوص سياسية غايتها بلـــورة المعتقد السياسي الفرقي، وذلك مفيد لا محالة في تتبع حركية التصور داخـــل الثقافة العربية الإسلامية، لما كان متداولا في الأصناف المعرفية وفي المواقع الأيديولوجية.

أ- 3- احتواء النص الثاني لآيات النص الأول

حيث تجمع الآيات الدالة على الغرض المقصود ويقع دمجـــها فـــي النص المعقود لذلك، وإن الخبر يستقيم وفق مراوحة بين خبر الوحي والخبر المسرود المنسوج، وهما معا يؤسسان نصا سرديا مكتملا ويحكمان تواصـــلا لغويا وحدثيا حتى لكأنهما النص الواحد، وكأن المحدث الشـــيعي لا يقصـــد التكميل فقط بل التطابق الكلي.

ليس الخبر منفصلا عن الخبر في القرآن، وإنما هما مستويان، وكـــل لا يستغني عن الآخر ولا يوجد استناد إلى نص مرجع بل هو يتشكل منـــهما ومثل ذلك بين في أخبار أدرجناها في العنصر الخاص بولادته فإذا ما قرأنـــا عبارة الخبر "فقال هذا ربي، فلما غابت الزهرة"، أو عبارة "فعند ذلك قال يـــا

قوم إني بريء مما تشركون... فجاء إلى أمه وأدخلته دارها"[18]، بـان لنـا الخبر متشكلا من كلام الله وكلام المحدث، ولكنه مع ذلك موهـم بتسلسل حدثي لا يوحي بأي تركيب، بل النسج نسج واحد عند السامع. وكذلـك هـو أمر الأخبار المحدثة عن بناء البيت وأخبار الذبيح.

إن علاقة الخبر بالقرآن في الموقع الأيديولوجي الثاني، وفي مستوى التعميق، علاقة احتواء، إذ لا يوجد وعي كاف بالفصل بين النصين علـى الأقل في مجال القصص، ولذلك أسبابه الأيديولوجية، فوعي الشـيعة بـأن الأئمة نعم الأوصياء وهم القائمون بعد الرسول على الناس جعلهم يتصرفـون في النص تصرف النبي ذاته والرسول ذاته.

لنقل إن تلك المماثلة بين النبي والأئمة أو بين محمد بـن عبـد الله وعلي بن أبي طالب خاتم الولاية المطلقة صاحبي النور الواحد المنقسم فـي جزءين، جزء حل في علي، وجزء حل في محمد، حتى إن ما يعلمه النبـي يعرفه الولي[19]، هي نفسها التي تظهر في مستوى النصوص، فنص الإمـام الولي إنما هو في النهاية نص النبي محمد، ومن ثم لم يفكر الشيعة فعلا فـي إيجاد فاصل بين النصين ولم يعملوا على بيان حدود أخبار القرآن من أخبـار الأحاديث، وقد ركبوا العناصر والوحدات الجديدة وكأنـها امتـداد سلسـلة قصصية في مصدر واحد.إنهما نصان متماثلان، أي في النهاية نص واحـد، بما أن الرسول محمد هو في وجه آخر علي عند الشيعة، لذلك ليس ثـم داع لتحديد منتهى كل نص، كما أنه ليس هناك داع لفصل هذا القول عن الآخر.

وسواء أكان النص المخبر صيغ انطلاقا من صفة أو آية أو بالإدماج

---

[18] – راجع المجلسي، م ن، ص.ص 29-30.

[19] – راجع الكليني : أصول كافي، ص 54.

والاحتواء، فإن نص هذا ونص ذاك، نص النبي ونص الإمام، هما نص الله. وإننا واجدون في نصوص الشيعة ما يدعم رأينا، فقد روي عن جعفر الصادق قوله المرفوع إلى علي بن أبي طالب " انتقل النور إلى غرائزنا ولمع في أيمتنا فنحن أنوار السماء، وأنوار الأرض، فبنا النجاة ومنا مكنون العلم وإلينا مصير الأمور، وبمهدينا تنقطع الحجج خاتمة الأئمة ومنقذ الأمة وغاية النور ومصدر الأمور، فنحن أفضل المخلوقين وأشرف الموحدين وحجج رب العالمين..."[20].

إن من شرف نفسه بهذه المرتبة نعتقد أنه لا يتصرف في النص فقط، بل يمتلكه ويؤسسه ويوظفه كما يشاء، وفعلا فإن ذلك ما يدركه الناظر في مصنفات الشيعة وكتب عقائدهم وتواريخهم عن أيمتهم.

أ-4- نسج نصوص من حدث ورد ذكره في القرآن

كلما حدث ذلك، يتماثل النصان، ويعمق الثاني الأول، دون أن تظهر كيفية الاستفادة من الآية أو من العبارة القرآنية، وهو يبدو منتميا إلى السياق العام للآيات المخبرة عن الحدث ويتصل بها اتصالا.فحينما نتذكر الأعمى الذي لاقاه إبراهيم وما كان شأنه معه، نستحضر دون أدنى شك جملة من الآيات المخبرة عن خبر الرسول محمد مع الأعمى، وقد نزلت في أمره سورة عبس[21] ، ورغم أن النص المخبر عن إبراهيم يكاد لا يرتبط كثيرا بالنص المخبر عن محمد إلا أن بينهما وصلة أساسها التقاؤهما حول شخصية الأعمى مع فرق في موقفيهما من الرجلين واختلاف الأزمان. والمهم من

---

[20] - ذكره المسعودي في مروج الذهب، تح، يوسف أسعد داغر، دار الأندلس بيروت ، 1965، ج 1، ص.ص38-39.

[21] - سورة عبس 80.

ذلك أن هناك نواة جامعة تمكن من تأسيس نص جديد وابتداعـــه، فوجودهـــا أساسي بالنسبة إلى الذاكرة بما أنه قاعدة تأسيس كل جديد.

يمكن أن نستنتج ذلك أيضا من الأخبار التي أضيفت علــــى هـــامش حدث المحنة، ففي القرآن لا نجد ما يخبر عن حدث الحرق إلا فعل "حرقـوه" كما في الأنبياء 68/21، أو "ابنوا له بنيانا فالقوه في الجحيم" فــــي الصافـــات 97/37. وما نفهمه من الآيتين، هو الإخبار عن إلقائه في النــــار أمــــا بنــــاء البنيان فهي عبارة غير بينة الدلالة وغير واضحة، ولكن تنسج من ســـــياقها العام نصوص غايتها تعميق هذا الحدث ومزيد إيضاحــــه، ومزيـــد تهويلـــه وتضخيمه، وكل الوحدات المركبة حول أصل الخبر يعد توسيعا وضربا مـــن التمتين السردي نسميه "العقد السردي" في الثقافـــــة بيـــن المتقبـــل ومنشـــئ النص[22] .

لقد حددوا وقود النار فإذا هو الحطب، وقيل إن إبراهيم وضـــع فـــي المنجنيق الذي دل عليه إبليس، وإذا كنا قادرين على إرجاع إشـــارتهم إلـــى الحطب بالإحالة على سورة المسد المكية وأساسا الآية الرابعة، حيث وقـــع تصور ذلك من خلال علامات نصية قرآنية، فإن ما لم نفهمه حقا هو نســـبة المنجنيق إلى ذلك الزمان، وهو حسب ابن منظور القذاف الذي ترمـــى بـــه الحجارة وهي كلمة دخيلة معربة عن الفارســـية[23] ، أي هـــو آلـــة حـــرب متطورة، ولا يمكن بأي حال تحقيق وجودها في زمن إبراهيم.

وكل ما في الأمر أنهم حين رغبوا في تـــهويل الحـــدث وتعظيمـــه استندوا إلى بيئتهم المعاصرة لاستمداد هذه العناصر المكملة، وأغفلـــوا أنـــها

---

[22] – إن العقد السردي جامع بين الجماعة المتقبلة ومنشئ النص أو سارده وهو ليس عقـــدا إلا بشـــرطين، الأول انتماء الباث والمتقبلين إلى ثقافة واحدة، والثاني ضرورة أن تكون الأخبار حول ذات الجماعة، وفـــي العادة يحقق العقد السردي تماهي الجماعة ويصل بين ماضيها وحاضرها.

[23] – راجع لسان العرب مادة مجنق ، باب القاف فصل الميم.

متطورة مقارنة بذلك الزمان، ولم يكونوا واعين باختلاف الأزمان والأماكن والوسائل وهذه الوحدة البسيطة تحمل في ذاتها علامات الإقحام، فعسر انتظامها، وتعذر وجود ثغرة تسدها.

إن إلقاء إبراهيم في النار يرافقه كذلك إسقاط من الواقع التاريخي، قام به منجزو النصوص، فعندهم أن إبراهيم قد قرأ سورة الإخلاص وقد جاءت دعاء، وهو ما يدفعنا إلى تقديم تفسيرين للظاهرة:

- الأول، أن القرآن فيما ذكر السيوطي قد نزل بألسنة الصحابة، وبالمثل فقد يكون نزل بألسنة ا لأنبياء السابقين في الحال التي ذكرناها.

- الثاني، وهو الراجح عندنا، كون المسلمين أرادوا بيان توحيد إبراهيم وإيمانه القوي، فأجروا على لسانه السورة وقد قصدوا معنى التوحيد والإخلاص لا غير، وهم إنما أسقطوا هذه الآيات باعتبار استنادهم إلى القرآن، وحتى إن نسجوا نصوصا لتفسير ملابسات بعض الأحداث وظروفها فقد تم ذلك دائما بالعودة إلى النص التأسيسي، وإن لم يخل الأمر من إسقاط ظاهر.

وقد أبانوا توحيد إبراهيم في خبر آخر حين أنزل عليه الله لما ألقي في النار خاتما نقشت به الشهادة "لا إلاه إلا الله محمد رسول الله"، وبذلك يعقدون استمرارية عقدية مخالفة لما كنا رأيناه عند أهل السنة والجماعة. ولئن ظهر لنا في الموقع الأيديولوجي الأول أن الإسلام استمرار للحنيفية وأنه جاء تصحيحا لانحرافات، فإن الأمر مع الشيعة ينتهي إلى تماثل وتطابق، إذ إبراهيم اول الموحدين قد اسلم وامن بمحمد منذ زمانه ذاك، ومن ثم لم يعد محمد قائما بغيره أي بإبراهيم، بل العكس صار محمد قائما بنفسه وإبراهيم قائما بغيره، وليس قائما بالسابق وإنما هو قائم باللاحق.

هكذا ما عاد اللاحق في الأخبار الشيعية يستمد شرعيته من السابق، ويقوم به، بل إن السابق يستمد شرعيته من اللاحق، فهو الشاهد عليه، وقد كنا نعتقد لوهلة أولى في دراسات سابقة أن الآلية التي اشتغل بها الفكر الإسلامي هي قيام اللاحق بالسابق، وهي ثابتة في الفكر العربي الإسلامي، غير أنها تلتقي مع آلية مخالفة تماما هي قيام السابق باللاحق في نصوص الإخبار عن الأنبياء. لذلك فإن ثبات الآلية كان أمرا موهوما، إذ سرعان ما تتغير قواعد اشتغال الفكر من عصر إلى آخر ومن فرقة إلى أخرى.

إن هذا التنوع الذي قد يصل إلى حد التقاطع يعكس في جملته تدخل الفرقة السياسية في صياغة التصور بهم وبلورته بهاجس وتأكيده بمقالة تخبر عن الذات أكثر من إخبارها عما محضت له أصلا.

يحتاج النص الأيديولوجي إلى ذلك، فإبراهيم قد أسلم وآمن بمحمد لأن الشيعة أرادوا أن يلقي بظلاله على بقية الأنبياء باعتباره أصلا شيعيا .

وتنسج الذاكرة أخبارا كثيرة تحدد فيها نجاته، فذاك جبريل جلس معه على طنفسة وألبسه قميصا من الجنة أو كان على فراش وثير، وكان إبراهيم كالجالس في روضة من رياض القرن الثالث، وقد اجتمعت كل الفصول في فصل، بل إن نمرود اعترف بالله وعظمته. وفي الأصل فهو قد نجا وخلص بمحمد وبآله الطيبين، ما دام الله قد دعا بحق الشيعة، كما كان أمر نوح صاحب الفلك حين نجاه الله لما دعا بنفس الحق. وبذلك لم يعد إبراهيم الشفيع بل إن الشفيع هو محمد وخاصة أهل بيته الشيعة.

قد لا نبالغ إذا قلنا إن التوظيف الأيديولوجي يجعل الشيعة في مرتبة الأنبياء بل قبلهم أحيانا كثيرة ماداموا الشفعاء، وهم تجاوزوا السلطة على

النص إلى السلطة على الأنبياء إلى حد معاندة الذات الإلاهية. قد يفهم هذا في إطار تأكيد منزلتهم الفضلى قبل أهل السنة وغيرهم، ولكنه يفهم ضمن تأسس العقل العربي الإسلامي بالمبالغات الكبرى والإحالات القصية تماما كما نرى في النصوص الشعرية.

إن جملة هذه الوحدات المذكورة وإن لم تكن موثوقة الاتصال بتصور إبراهيم، فهي متصلة بالتصور العقدي الشيعي، لما تفرعت عناصره وجذبت إليها عقائدهم من طرف. هل يعني ذلك أن الشيعة لم تؤسس تصور إبراهيم بقدر ما كانت ترغب في حمل تصوره على رفد عقائدها؟

قد يكون تصور إبراهيم غير مقصود لذاته، بما أن بعض التصورات في الثقافة العربية الإسلامية تكونت عرضيا لما كانت الجماعة العقدية بصدد تكميل تصور أصلي، وكذا هو شأن الشيعة، جاءت تؤسس معتقدها الخاص، وتبلور صيغة مثلى حول آل البيت، فاحتاجت إلى التوقف عند تصور إبراهيم، ولكن ألا يجوز لنا عندئذ الحديث عن تصورات مركزية وأخرى عرضية عشوائية؟

في الأصل لا يظهر تصور في الثقافة إلا وهو موصول بغيره، كما لا يظهر خبر إلا وله أثر في حياة الجماعة.

وإذا كان الإيغال في المبالغة عنصرا من عناصر قيام الموقع الأيديولوجي الشيعي، وبمعنى ما قيام الأيديولوجيات العقدية، فإن التصورات الثابتة في المتخيل الجماعي الإسلامي، والراسخة في الذاكرة الجماعية تنهل من نفس المعين، فالنار التي كانت ستحرق إبراهيم صور المسلمون هولها وشدتها، حتى قيل خرجت عنق منها فأحرقت أحد عظماء أهل نمرود[24]،

---

[24] – يحسن التذكير بأسطورة نار الحرتين وخالد بن سنان العبسي فهي شبيهة بقصة إبراهيم في أكثر من موضع . راجع في هذا الباب، الجاحظ : الحيوان. ج 5، ص.ص 38 – 39.

ولم ينتفع بها أحد طيلة ثلاثة أيام بعد أن صارت بردا، ثم انتهوا إلى وصف النار في يوم الآخرة إلى حين ذكرهم أمر الحية التي تهلك بسمها خمسة من الأمم السالفة واثنين من هذه الأمة، ولا شك في أنهم يعنون أبا بكر وعمر بن الخطاب.

إن هذا التهويل والتضخيم قد أضحيا بعد آلية قارة فالاهتمام الكبير بالكبش وتعظيمه يكافئه من جهة أخرى تهويل حدث النار وهذه تصبح فيما بعد معبرا إلى التوظيف الأيديولوجي، فمن خلالها يقع الحديث عن المعارض والمخالف السني الذي يلحق أصلا بصف الكافر، بل إن آلية التكفير تتجاوز المقالات العقدية السياسية، وتنفذ إلى مستويات الإخبار عن الأنبياء بتحديد منزلة المخالف في جهنم.

يجري ذلك على نحو من الاعتقاد سلفا، فمن كفر في الدنيا لا بد أن تتحدد منزلته في عالم الآخرة حتى يستقيم اشتغال الجهاز العقدي، فموقف الشيعة من أبي بكر وعمر في الدنيا جعلهم يلحقونهما بأكثر الناس كفرا كقابيل ونمرود وفرعون، وحكم تكفيرهما بات قطعي، فقد يغفر لمن ارتكب معصية، أما مرتكب الكبيرة فمنزلته في الجحيم بينة.

وقد عقد الشيعة مقارنة بين موسى وإبراهيم في مستوى الخوف من المخالف، واعتبروا إبراهيم أرسخ في الإيمان، لأنه تحصن بما يحمله في ذاته من أنوار حجج الله. وهو أمر كاف للتدليل على تسريب فكرة تشيعه، ونحن إن قدرنا أحيانا أنهم لا يقصدون إلا دلالة اللفظ اللغوية فإن العودة إلى فكرهم ومقالاتهم تؤكد استنتاجنا، فعندهم أن إبراهيم أول داعية إسلامي خاصة لما عدوا الصلاة هي الدعوة[25]. وقد اعتبروا نور الله ساريا في

---

[25] – راجع فكرة الأنوار في الاعتقاد الشيعي كما حللها محمد عبد الجابري في بنية العقل العربي، ص 334.

الكون ومنه بدأت نبوة آدم وبقية الأنبياء إلى زمن محمد وقد انتقل ذلك النور إلى الشيعة[26].

بديهي إذن وإبراهيم يحمل في ذاته نور الله أن يؤسس بــه الشـيعة عقائدهم وأن يكون أفضل من موسى وأكثر رباطة جأش، والمقارنة مفيدة في تبين احتفائهم الكبير بنبي من الأنبياء وإهمال آخر، فهم قد احتفوا أولا بمحمد وبإبراهيم في مقام ثان وأهملوا إلى حد توظيف تصورات الأنبياء الآخريــن وسيرهم.

لقد صاغت الذاكرة نصوصا أخرى تركبت من وحدات وعناصر من نفس الحدث، أبانت تعاطف الهوام والكائنات مع حدث المحنة، فبرر الشـيعة مثلا لون الضفدع باحتراقه لما أذن له الله أن يصب الماء على النــار كــي يطفئها في حين لم يأذن لغيره وكأن هذا الخبر يجاور حديثا سنيا أشار فيــه أهل السنة والجماعة إلى تحريض الرسول على قتل الوزغ الذي كان ينفــخ على نار إبراهيم.

ومهما حاولنا إيجاد تفسيرات لهذا الاهتمام بهذه الجزئيات فإنها تبقـى نسبية، ولكننا مع ذلك نعتبر أن أحوال الحيوان قد جرى تصورها من خــلال ما يعرفه المسلمون عن سير الأنبياء، ومما ورد في القرآن. ولشدة تعلقــهم بنصهم المؤسس وعدم قدرتهم على مفارقته حاولوا أن يلبسوه كل الجوانــب، وكلما وجدوا جانبا من النص يتناسب مع وضع يريدون تفسيره، أو حادثــة رغبوا في تعرفها أو قضية شغلتهم أو حدث طارئ استعصى عليهم فهمــه، ألحقوه به، واعتقدوا أن ذلك أصوب، وقراءته في النص أوفى.من هنا نسـجل عدم قدرة الذاكرة الجماعية على الابتعاد عن النص في هذه المجالات، فكــل

[26] - راجع نص المسعودي في مروج الذهب،م س ج 1، ص.ص 38 - 39.

سؤال يسأل لا تلتمس له إجابة إلا من النص، والمسلمون يصطنعون المناسبة معه أحيانا إذا لم توجد.

وحين أرادوا تحديد يوم المحنة جعلوه يوم الأربعاء، ومع أننا نتساءل هل كان الناس على زمان إبراهيم واعين بالأيام وأسمائها وتراتبها في الأسبوع وبالسنوات والشهور، فإن ذلك لم يمنع قيام دلالات شبيهة في المتخيل الجماعي لاحقا، فيوم الأربعاء مازال إلى اليوم يوم شؤم في المعتقدات الشعبية حتى إن حلق الذقن مثلا يكاد يحرم فيه، ومن ثمة ألصقت به كل السلبيات كالحرق وموت نمرود، وما يقابل هذه الأحداث المذكورة في يوم الأربعاء هو أن الشهادة لا تكون مثلا إلا يوم جمعة وهو يوم المغفرة والإيمان والتوبة والرضا.

إجمالا قسم المسلمون الحيوان والأيام قسمين، الخير والشرير، والسعد والنحس، تماما على مقادير المعتقدات الدينية، غير أنه رغم هذا الاهتمام الكبير بهذه الجزئيات نتساءل مثلا لم وقع إغفال الإشارة إلى عيد النيروز وتحديده ؟ وهو عند الشيعة يوم كسر فيه إبراهيم أصنام قومه وذلك حدث لا يقل أهمية عن بقية الأحداث، بل تأسيسي في صراعه مع قومه.

إننا نعتقد أن المسلمين عموما لا يهتمون إلا بما له أثر في مواقعهم الأيديولوجية سواء من جهة الأشخاص أو الأحداث أو الأماكن أو الأزمان، ولذلك فإن الأمر يعود دائما إلى انتقاء هذه العناصر على أساس ما يمكن أن يوظف أيديولوجيا وما لا يمكن توظيفه.

وقد شمل التعميق كذلك مسار الإعجاز، فقد وقفنا عند أخبار اهتمت بمسألة الطيور الأربعة التي فصلت ثم حييت فيما بعد، وبدأوا من الآي المخبر عنه في القرآن وأدرجوه في الأخبار المسرودة، وربطوا بينه وبين

رؤيته الملكوت وما تلا ذلك من أحداث إلى حين مشاهدته الجيفة تأكلها سباع ثم اشتمال بعضها على بعض فكان أن رغب إبراهيم في الاطلاع على الإحياء ليطمئن قلبه. وقد حددوا عدد الجبال، فإذا هي عشرة، وعينوا أنواع الطير، فكانت ديكا وحمامة وطاووس وغرابا وأضافوا أحيانا الهدهد والقرد مكان الحمامة والديك أو النسر والبط مكان الحمامة والغراب. وإذا ما تأملنا دلالة هذه الطيور، نجد لها جميعا أدوارا مهمة في أساطير العرب، فالديك مثلا له علاقة بنوح إذ أنه ضمن سرب طير خرج يستجلي خبر الماء ولم يعد[27] وله أيضا دلالة في الأحلام إذ صوته صوت المؤذن وهو مملوك دائما[28].

أما الحمامة فهي رمز الطهارة والوفاء قد أرسلها نوح بعد الغراب لتكشف موضعا في الأرض[29]، فعادت إليه ولم تخل. على أن الطاووس كان من طيور الجنان، ونور محمد كنور الطاووس، وقد روي أنه لما رأى حسن صورته استحى من الله، فغرق، فقطرت منه ست قطرات وقد خلق الخلفاء الأربعة الأوائل من قطراته والورد والأرز[30].

لقد ذكرت هذه التصورات عند تناول مسائل الخلق وهي عند الشيعة كما هي عند السنة سواء. ولئن أمكن الجزم أن الحديث عن الخلفاء الأربعة الأوائل يبدو أقرب إلى دائرة التفكير السنية فإن فكرة نور الطاووس تخضع ولا شك للمقالة الشيعية، ولكن لكأنهما تلتقيان في عصر متأخر في الإخبار عن دلالة الطير.

---

[27] - يمكن أن نضيف إلى هذا تسبيحه للملك القدوس فإذا كان هنة من الليل صاح سبوح قدوس، فتصيح الديكة. راجع الدميري ،حياة الحيوان الكبرى، ج 1، ص.ص 344- 348.

[28] - ابن سيرين : تفسير الأحلام الكبير، ص 241.

[29] - النويري : نهاية الأرب، ج 10، ص.ص 277- 278.

[30] - راجع عبد الرحيم بن أحمد القاضي : دقائق الأخبار في ذكر الجنة والنار، وعلى هامشه الدرر الحسان للسيوطي، ط التجاني المحمدي ، تونس، مطبعة المنار، ص 2، وهو يلازم قولا سنيا في الغرض، والشاهد مذكور في الكتابين.

إن هذه التصورات إنما ترجع إلى غاية واحدة هي تأكيد المقدس من خلال كل الظواهر الطبيعية كالجبال مثلا أو ما كان حول الحيوان بمختلف أصنافه، ولا نستغرب هذه الدقة ولا هذا الاهتمام بل نفيد منهما في مستوى تبين كيفية اشتغال العقل الإسلامي عموما، فهو مثلما يعمق النظر في جوانب ويمحصها كان يغفل جوانب ويهملها. وكل العناصر التي تتكشف نصوصها، تقابلها عناصر أخرى تظهر فيها بعض الفراغات.

ولذلك فإننا أمام طاقتين متقابلتين في هذا العقل، طاقة المراكمة والتكديس من جهة، وطاقة التعتيم حيث الإهمال والإغفال، وذلك يتم وفق الحاجات الأيديولوجية والعقدية. وقد قسمت هذه الحاجات رتبا في شكل ثنائيات، الخير والشر، الكافر والمسلم، الدنيا والآخرة، المنتمي المتشيع والمخالف، وما يخدم مصلحة الذات الأيديولوجية كان أكثر تضمينا لمثل هذه الأخبار التي كان لها أثر في المعتقد وتأثير في المتخيل، غير أن ما لا يخدم تلك المصلحة بقي معتما مسيجا وقد أهمل في أغلب الأحيان.

وقد تأسست نصوص أخرى على هامش النص القرآني ولكن لم يكن ذلك انطلاقا من حدث، وإنما من إشارات أو نتف خبرية، والمثال على ذلك ما أورده القرآن عن صحف إبراهيم إن هذا لفي الصحف الأولى صحف إبراهيم وموسى (سورة الأعلى 87/18-19)، فهاتان الآيتان حددتا كتاب إبراهيم الموسوم بالصحف، إلا أن ما أوردته الشيعة منسوبا إلى الرسول جعلها قد نزلت في أول ليلة من شهر رمضان، وهو أمر لا يخلو من عقد استمرارية كنا أشرنا إليها سابقا، فإبراهيم بما أنه رأس في الإسلام نزلت صحفه في بداية رمضان، ولكن محمد بما أنه الخاتم كان قرآنه في ليلة القدر بمعنى الختم، وكأن هناك معقولية يبحث عنها المخبرون في تصور

العلاقة بين الحنيف الأول والمسلم الخاتم. فقد حاولوا بهذا المعنى إيجاد ضرب من الانسجام.

وقد نص الرسول على عدد هذه الصحف فاعتبرها عشرين، وذكر علاقتها بالأمثال أو هي الأمثال ذاتها، وقد قرنها بصحف موسى. وإذا كانت صحف إبراهيم أمثالا وصحف موسى عبرا فقرآن محمد كان تشريعا، ورغم هذه الدقة بقيت ثغرات أخرى، فلا أحد من الرواة أشار كيف تناهى خبرها إلى الرسول، وكيف استطاع تحديد مضامينها ولم ينزل في ذلك نص واضح باستثناء ما جاء في سورة الأعلى.

إضافة إلى ذلك، فإن اعتبارها أمثالا يحيلنا على ما ينأى بنا عن الصحف ويتصل بالقرآن، فالناظر في أمثال العرب يظفر دون عناء بتشابهها بها، وهناك نوع من التضمين المتبادل. فأيهما مرجع الآخر؟ وهل يكفي الحديث عن مركزية القرآن في الثقافة العربية الإسلامية لاعتباره مصدر الأمثال؟

أما إذا نظرنا إلى مضامينها المذكورة ولغتها وبنيتها النصية، فنحن لا نتردد في بيان تعالقها بأدب النفس والصلاح عند ابن المقفع، كما أن لغة الخبر توهم باضطراب ظاهر فيما قيل.

وإجمالا يمكن أن نفهم ذلك في إطار تمجيد القرآن وبيان قيمته فهي لا تظهر إلا إذا اقترن ذكره بما هو أقل منه أهمية وأضعف منه بلاغة وإعجازا، ولذلك فإن إخبار الرسول عن الصحف كأنما كان تمكينا للنص في القلوب وتأكيدا لشموليته، وإذا كانت الصحف تجمع بين الأمثال والعبر، فالقرآن قد ضمها جميعا وأضاف إليها. لعلنا بهذا نكون فعلا قد وقفنا على سبب ذكر الرسول لهذه النماذج أو كما ادعى الرواة ذلك.

ب- السكوت

يمكن تحديده كذلك بالعودة إلى النص القرآني، فإذا ما كان النص قـد أقر صراع إبراهيم مع أبيه، ومحاجته وبراءته منه، ثم طلب لـه المغفـرة، فإننا لا نقف عند أي إشارة تتعلق بذلك. وهذا السكوت يرافقه جـانب آخـر ننظر فيه لاحقا هو الابتعاد أو المفارقة، فالشيعة وإن سكتوا عـن جوانـب معينة أضافوا قولا وزادوا في جوانب أخرى بشكل كبير لافت للنظر. وهم لم يهتموا بعلاقة إبراهيم بالرسول محمد، فيما جاء اعتبارا ووعظا ورفدا ولـم يشيروا إلى أنه الأصل في الحنيفية، وكذلك انصرفـوا عـن مسـألة نبـوة إسحاق.لعل ذلك عائد إلى جملة من المبررات يمكن ترجيح بعضـها علـى بعض، وقد كنا مترددين إزاء بعضها الآخر، ولعلها قد تتكشـف لنـا فـي المدونات اللاحقة في أصناف أخرى بشكل دقيق.

إن سكوت النص الشيعي مثلا عن الإشارة الوافية إلى صراع إبراهيم مع أبيه يفهم في إطار وجهة نظر مختلفة عن وجهة نظر أهل السـنة كمـا سنحدد لا حقا، بل هو يعود أصلا إلى موقف الشيعة المنسجم داخل جـهازها النظري العقدي، فقد رأينا أن علاقة الخالق بالمخلوق في تصورهم كانت في جانب منها تعود إلى الله، فهو الذي يقررها كما يشاء ومتى يشاء وهو الـذي يسكت عن عقاب المؤمنين إمهالا لأنهم آباء ذرية مؤمنين، ولذلك لم تفصـل الشيعة القول في عذاب آزر يوم الحساب، وقد كان أهل السنة أخبروا عـن ذلك في حديث ضبطناه سابقا في تصورهم لمنزلة إبراهيم في الجنـة. فـإذا كان والد إبراهيم، وهو الكافر، قد أمهل فكيف يجوز قتل المسلم ونقصد بذلك ما تعنيه الشيعة من أمر مقتل الحسين؟

أما سكوتهم عن إسحاق فهو يبدو منسجما مع الموقف العام للمسـلمين

من اليهود، فهم قد أخبروا عن إسماعيل فيما تعلق بحياته ومماته وأزواجـــه وأبنائه، ولكنهم أعرضوا عن إسحاق إعراض لا مبالاة فـــهو يمثـــل طائفـــة أخرى، وقد كان سكوتهم عن نبوته ظاهرا، ولكنهم أخـــبروا عـــن ولادتـــه وفاضلوا بينه وبين إسماعيل واعتبروا إسماعيل ابن الأمة، وأخرجوا إسحاق منها، مما يعني أن الإخبار في حد ذاته كان موظفـــا توظيفـــا مخصوصـــا يتجاوز صراع المواقع الأيديولوجية ليكون ضمن دائرة الجـــدل الإســـلامي اليهودي[31].

إن الاهتمام بإسماعيل كان في النهاية اهتماما بدائرة النبوة التي إليـــها ينتمي محمد وإليها ينتمي الأئمة والذرية، وإعراضهم عن إســـحاق صيغـــة تعبيرية دارجة في أدبيات المسلمين مفادها الرفض البـــاطن، ولكنـــه ذلـــك الرفض الذي لا يظهر إلا بمقدار وكذا يمكن فهم الاحتفاء بـــهاجر مقارنـــة بسارة.

أما سكوتهم عن الحنيفية/الإسلام التي حددها القرآن وأقرهـــا أهـــل السنة بوصف محمد خاتما وإبراهيم فاتحا فلئن حمل على المعتبر معروفـــا، فإن توظيفه كان مخالفا لما جرى في القرآن وعند أهل السنة، فإبراهيم كـــان داعم محمد أو هو ما قام به محمد، غير أنه أصبح ما يقوم به الأئمة، أي أنه يشرع وجودهم ويمنحهم سيادة على الناس.

ج – الابتعاد

هو شبيه بما سميناه عند أهل السنة نسق المخالفة إلا أن هنـــاك فرقـــا بينهما، فالمخالفة في الموقع الأيديولوجي الأول مدرجة في النص المنقطـــع،

---

[31] – راجع في هذا المعنى : René Dagorn : La geste d'Ismaël, p.p 22-35

وراجع أيضا : M.Hayek : Le mystère d'Ismaël, Paris 1964, p.p50-70

وهي مخالفة لأن القرآن لا يخبر عنها وهي لا تقيم معه تعارضا معــه وذاك ما يجعلها ممكنة التركيب وممكنة التكميل.

غير أن نصوص الشيعة الموسومة عندنا بالابتعادية* تتصل في جوانــب منها بالقرآن ولكنها تبتعد عنه في بعض معانيها، حتى إنها لتبدو معارضة له بشكل، والمثال على ذلك ندركه بالانتباه إلى ما حدث به الشيعة عن آزر فقـد ورد أنه منجم نمرود الذي تنبأ بولادة طفل يكون هلاكه على يديه إلا أنه كان من جهة أخرى قد شارك بشكل أو بآخر في إخفائه، فهو قد هرب بــه مــن الملك، ثم كلفه ببيع الأصنام، وكان يحبه حبا شديدا.

وبالنظر إلى القرآن يصعب الحديث عن انسجام بين أخباره ومــا جــاء لاحقا في المروي الشيعي فلا يمكن النص على أنه كان منجمـــا، مثلمــا لا يمكن الانتهاء إلى أمر إخفائه بتأويل.

إن ابتعاد النص الشيعي المخبر عن أمره مع والده وإن ظهر حين جافى النص القرآني وابتعد عنه في بعض المعاني، فهو في الحقيقة ابتعد عن أخبار قرآنية ليستعين بآيات أخرى من نفس النص هي تلك المخبرة عن موسى، بل إن الشيعة استعانوا بسيرته لفك غموض شاب سيرة إبراهيم، ولتوضيح حدث استعصى عليهم فهمه، فكانت سيرتهما متصلة أحيانا كثيرة في هيكلها العــام، فموسى وضع بين تلال شاطئ نهر متدفق وكانت أمه تعوده إلى حين كــبره وخروجه للدعوة، وكذلك هو حال إبراهيم في تطابق ظاهر[32] . لم لبست إذن سيرة إبراهيم في جانب الولادة على الأقل بسيرة موسى؟

قد يبدو الأمر راجعا إلى حصول تداخل عند الرواة أو على هذا قـــد

---

* – قصدنا الابتعادية إشارة إلى كونها نزعة مقصودة عند الجماعة الشيعية إذ من خلالــها وبــها تظــهر مفارقتهم لتصور أهل السنة .

[32] – راجع حول موسى سورة القصص 7/28–20، وراجع: Maryse Choisy: Moïse,Genève,1966

ترجح المسألة، غير أن هذا التبرير غير جائز لأنهم ذكروا أمورا صحيحة لم يرق إليها شك عند المسلمين، كاسم والده وخبر كسره الأصنام وغير ذلـــك. وإنما الأصوب في رأينا أن العقل الإسلامي عموما لا ينطلق من فراغ وهــو ينسج نصه دائما على منوال، فنص ولادة إبراهيم متأسس بنص ولادة موسى القرآني، ولذلك فإن تصور الجماعة الإسلامية يفر من القرآن ليعود إليه.

ليس بإمكان الذاكرة أن تصوغ أخبارا إلا بالبحث عــن تمـــاثل مـــع النص، وهو تماثل يجد حيزا أكبر في حدود منطوق نص آخر مـــــن نفـــس المجال، وهي لا تتحرك في الغالب إلا في فضاء له صلة مــــع مـــا تـــروم تأسيسه، كما أنها من جهة أخرى لا تشتغل إلا وفق أنماط معلومة معروفـــــة من ذلك أنها لا بد أن تجد علامة جامعة بين الموضوعين، فــــإبراهيم نبـــي وموسى كذلك، وهي قد تستثمر أحيانا السياق العام للأخبار، كأن يكونا بطلين قائدين، وتوظف نفس الأماكن مستفيدة من خصائصها العامة، وعلى أســـاس التشابه، فالنهر واليم متقاربان وغار جبل ثور لا يبتعد كثيرا عن غار أخفـــي فيه إبراهيم.

قد يبدو الأمر ساذجا أحيانا في صياغات الذاكرة الجماعية الإســـلامية لأن حدود نشاطها معلومة مقررة ولكن ذلك يفهم أيضا في علاقتها ببيئتـــــها الفكرية والعقل الذي تعود إليه، فالعقل المحافظ والفكر المحافظ لا يمكنهما أن يؤديا إلى حدود القطع الكلي والمجازفة بابتداع أخبار مختلفة كليا، وإنما غاية الأمر العمل بالمتشابهات والتماثلات والتجاور داخل نفـــس الدائـــرة بنفـــس الآليات واعتماد نفس المبادئ والأنماط. ويمكن الاستدلال على ذلك بنصوص أخرى داخل مجال المعرفة الدينية ذاتها إضافة إلى القـــرآن والحديـــث[33] .

---

[33] – تجدر الإشارة إلى أن القرآن يقوم بنفس الأنماط التي قامت بها التوراة، فالمجال المعرفي الواحـــد لا يمكنه أن ينهل أولا إلا من داخله، حتى إن دراسة المتشابهات النصية بين التوراة والقرآن تبدو مفيدة في هـذا

فكل تفسير مثلا لا يقوم إلا بسابقه ومثيله، ومستويات الخروج لا تكـــون إلا بمقادير ضئيلة جدا بحيث إن تفسير ابن عباس يشكل المنطلق ونقطة العـــودة لأن التماثلات الناتجة عن آلية الذاكرة العاملة بمبدأ التشابه والتماثل تعود إلى القرآن كما يظهر لنا لاحقا في الباب المعقود لدراسة التفسير. وكذا هو أمــــر قصص القرآن وكتب الجدل والعقائد، وحتى في حال خروج الذاكـــرة مــن مجال المعرفة الدينية إلى المعرفة التاريخية فإن الأمر سواء لأنـــها تحـــافظ على قواعد الاشتغال نفسها في هذا المجال أو ذاك. ولا يختلف عن هذا أمـــر المعرفة الأدبية في مثال المعلقات ومثال المقامات ومثال كتب النقد. وبالمثل، كان حال فلسفة الصوفية أو فلسفة الكون عند غيرهم.

إن النص المبتعد كثيرا ما يأتي خبرا أو نتفة خبرية داخل نص أصل هو في حقيقته مماثل ومشابه في منحاه العام لنص تأسيسي يفترض أنه أسبق منه في الزمن، وهو لا يبتعد كليا عن القرآن إلا في الحالات الأيديولوجيـــة الدالة على تدخل الفرقة السياسية.

ليس بإمكاننا بعد حديثنا عن جوانب الاختلاف الجزئية مـــع النـــص القرآني، أن نغفل جوانب التماثل وإن بإيجاز شديد، لأن ما ذكرناه في البـــاب المخصص لأهل السنة يصح في الأحاديث الشيعية، فتصور إبراهيـــم يكـــاد يكون مطابقا لتصور القرآن في بعض النصوص الأخرى، أضف إلى ذلـــك اعتمادهم الآيات القرآنية شاهدا ينطلقون منه ويضمنونـــه فـــي نصوصـــهم الإخبارية، فسمات شخصية إبراهيم الدينية العامة من حيث كونه ديانا، وكان له وعي مبكر بوجود الله، أمور اهتم بها الشيعة وحددوها في مواضع كثـــيرة ذكرناها. كذلك هو أمر محنته ومعجزاته وما تعلق منها بنجاتـــه أو إحيـــاء الطير ومجيء الملائكة إليه و إثبات كرمه.

الغرض، قبل دراسة الإختلافات كما يفعل ذلك دارسون عرب كثر دفاعا عن القـــرآن وردا علـــى اليـــهود والنصارى.

إن ما ارتبط بخبر اختلافه مع قومه وأمر الحاكم في عهده له أثر في الأحاديث بشكل أو بآخر. وقد أخبرت الشيعة عن خلفه إسماعيل وإسحاق، وبنائه البيت وتأسيسه الحج بمكة. وإجمالا فقد حافظوا على هيكل الأخبار العام عن إبراهيم والعناصر الكبرى في سيرته وفي علاقاته، ويمكن الانتهاء إلى أنهم نزلوها في أربعة مسارات كبرى :

- المسار الأول، هو المسار العقدي وقد رأينا فيه مستويات إيمانه وصراعه مع قومه، وبناءه البيت وتأسيسه شعائر الحج.

- المسار الثاني، هو مسار الإعجاز الذي يؤكد به نبوته كخلاصه من المحنة ومجيء ضيوفه الملائكة وبشراه بالولد على كبره وإحيائه الطير.

- المسار الثالث، هو مساره الأسري من حيث تبينا في أخبار الشيعة علاقاته بأبنائه وبأزواجه.

- المسار الرابع، هو المسار الجغرافي، بنظرهم في ارتحاله إلى مكة وبقاء ذريته بواد غير ذي زرع.

وإذا كانت المسارات الثلاثة الأولى المذكورة، الأسري والجغرافي والعقدي تمثل أسسا ثلاثة وقفنا عندها في القرآن، ولم تكن بينة، فإن ما يجمع بين أهل السنة والشيعة هو أس هيئة إبراهيم وعاداته وفضائله، غير أن الشيعة أكملت مسارا جديدا في تصور إبراهيم هو مسار الإعجاز، وهو ما لم يفرد له أهل السنة أبوابا خاصة وأخبارا في مدوناتهم بما يجعله يرتقي إلى حد الأس.

وهكذا فإن خط الاتصال والتماثل في الأحاديث المذكورة يحقق للشيعة في نظرنا غايتين :

- الأولى رسم سيرة إبراهيم وتأسيس أخباره نصيا عبر تأكيد

المرجعية الأولى تلك المرجعية القرآنية التي هي محل تنازع، وكل تماثل إنما هو في نهاية المطاف شكل تعبيري بين على التزامهم بالنص القرآني، ولذلك فإن علاقتهم به علاقة متينة وثيقة وليست علاقة نقض، ردا على الآخر السني الذي بالغ في بيان مفارقتها النص، ولن تكون كذلك إطلاقا في بقية المدونات الدالة على اعتقادهم.

– الثانية، يمكن أن نعتبرها غاية مخصوصة بدلالة على الشيعة، وهي تحقيق الانتساب إلى أبي الأنبياء وأبي المسلمين إبراهيم "القرآني"، وهذه الغاية تبدأ من رؤيتهم النص القرآني باعتباره مصدر أخبارهم، لتتعدى إلى حد احتوائه في نصوصهم، وقد رأينا أنهم نسجوها وفي الذهن هاجس الطعن في الموقع الأيديولوجي السني وذاك ما نتناوله في علاقة نصوصهم بنصوص أهل السنة.

3-مفارقة تصور إبراهيم الشيعي التصور السني[34]

إذا كانت قيمة التصور الشيعي تتحدد في مستوى أول في علاقته بالنص القرآني من خلال ما عقده معه من تواصل وتعميق أو من خلال ما سكت عنه، وهو أمر بديهي باعتباره متولدا عنه، فإن الأهم في نظرنا ليس علاقته بالنص القرآني بل علاقته بنصوص أهل السنة لأن أخبارهم قد صيغت انطلاقا من تلك الأحاديث السنية المؤسسة لتصورهم وهي مهمة في دراسة المضامين.ويمكن القول إن الافتراق قد أخذ جملة من الأشكال حصرناها في أربعة أنواع، التوافق المحدود والمجادلة والإغفال ثم التعارض.

---

(34) – إن استعمالنا لمصطلح المفارقة مقصود لأننا نعي أن الجماعة اختلفت فافترقت، ولذلك فإن اعتماد النصوص التي يظهر فيها الاختلاف بين الفرقتين كان لبيان تحقق هذا الافتراق، وليست المفارقة هنا بمعنى التناقض التام، بل هي في دلالة الاعتقاد المخالف.

أ- التوافق المحدود

يظهر في مسألة الخلة فالشيعة وأهل السنة يتفقان في كون إبراهيـــم خليل الله إلا أن الأخبار المبررة لأهليته بالخلة مختلفـــة بينـــهما والحـــق أن أحاديث أهل السنة لم تتعد أصلا إلى التبرير فقد جاء ذلك في أقوال الرســول في المفاضلة بينه وبين إبراهيم، باعتباره حبيبا في حين كان ســـابقه خليـــلا ومرتبة الحبيب أثيرة عند الله.ويهم التوافق الربط أحيانا بين الخلة والكـــرم، وفيما عدا هذا وحسب النصوص المثبتة سابقا لا نظفر عنـــد أهـــل الســـنة بتمحيص للغرض دقيق واهتمام كبير واعتناء ظاهر، بخلاف ذلك كان لمسألة الخلة عند الشيعة منزلة كبرى في مستوى الاحتجاج والتبرير، فأوردوا فـــي الغرض أحاديث تبين أنه حقيق بتلك المرتبة، منها ما يتعلق بإدراكه الإيمـــان وهو ابن خمس عشرة سنة، ومنها كثرة صلاته وكرمه وعفته وقد جعلوهـــا مرتبة بعد الإمامة قبل النبوة والرسالة، كما أخبروا عن بشراه بها .بم نفســر إذن هذا الاهتمام المتزايد في هذا الموقع الأيديولوجي واحتجابه في الموقــــع الأيديولوجي الأول؟

إن ذلك يعود إلى توظيف المسألة توظيفا مختلفا، فأهل السنة وظفــوا الخلة في المفاضلة بين الرسول وإبراهيم، أو لنقل إن الرســـول هـــو الـــذي وظفها أولا لتحقيق مرتبة إبراهيم، وليفضله ثانيا، وننبه كذلك إلى توظيفـــها السياسي المخصوص حين اعتبروا أبا بكر خليلا تماما كما كان الأمر بيـــن الله وإبراهيم.

والطريف أن الشيعة وهم يحتجون لخلة إبراهيم ذكروا قبلها منزلـــة الإمامة، وأشاروا إلى أن السفيه لا يكون إمام التقي، وكأنهم يـــردون بذلـــك المقالة السنية المتعلقة بخلة أبي بكر. وإذ نستحضر إجماع الأئمة مـــن أهـــل

السنة على رواية ذلك الحديث يمكن أن نفهم سبب تركيز الشيعة على هـــذه المسألة وربطها بالإمامة. فتوظيفها في الموقـــع الأيديولوجـــي الأول عنـــد الحديث عن الخلافة يعدله توظيفها في هذا الموقع الأيديولوجي، وقد وظفـــوا تبرير الخلة توظيفا آخر فجعلوا إبراهيم خليلا لأنه في زمنـــه صلـــى علـــى محمد وأهل بيته وكأنه قد تنبأ بوجودهم لاحقا في التاريخ الإسلامي.

يدفعنا ذلك إلى اعتبار الصراع بين أهل السنة والشيعة قـــد تجـــاوز حدود الفاضل والمفضول من الصحابة إلى الفاضل والمفضول من الأنبيـــاء في التاريخ، أي قبل وجوده بشكل طبيعي في زمانهم، وكأنما كان ذلك ممـــا يشرع لوجودهم وهو لا يعود إلى زمانهم ولا إلى زمان محمد، وإنمـــا إلـــى زمن أول هو افتتاح الدعوة الحنيفية.لذلك فإن آلية التشريع للحاضر والماضي تقلب على وجه آخر هو التشريع للحاضر بنبوة السابق، فالشاهد عليـــه مـــن الماضي ليس ما يشبه الحاضر بل تصريحه قولا بذلك ودونما تردد. وعموما فإذا كان الرسول شرع لوجوده بإبراهيم فليس ما يمنع من تشـــريع الشـــيعة لأنفسهم به.

ويظهر التوافق المحدود في عنصر آخر يهم علاقة إبراهيم بـــالذبيح، فالمسلمون متفقون على واقعة الذبح ومترددون في هوية الذبيح فـــهو مـــرة إسماعيل ومرة إسحاق، غير أن الأساسي عند الشيعة هو تفرع الذبـــح إلـــى غير الذبيح المعروف فهو ليس إسماعيل بن إبراهيم فقط، بل كذلك الحســـين بن علي، فالمحنة مضاعفة، بل محنة الحسين أمر وأقسى، فمن فدي بكبـــش ليس كمن قتل. وقد تدرج الرضا صاحب النص القائل بفكرة الذبيحيـــن فـــي تسريب فكرة الذبيح الثاني، فجعل إبراهيم يحب محمدا أكثر من حبه أبنـــاءه، بل أكثر من كل الخلق، وولد محمد أفضل عنده من ولده، لينتهي من ذلك إلى

أنه ليس أفظع من ذبح ولد إبراهيم بيده غير ذبح ولد محمد على يد أعدائه.

ومن ثم اصطنعوا فكرة معرفة إبراهيم بأن طائفة من هذه الأمة من غير شيعة علي ستقتل الحسين. والنتيجة أن الشيعة بهذا الخبر تشرك إبراهيم في محنة الحسين الذبيح، فهو قد بكى ورق، ثم هي تجعل الحسين كأنما قد فدى إسماعيل، وكان أن عظمت المصيبة بما استوجب سخط الله، وبما أدى إلى الافتراق والتكفير.

إن الحسين "ابن الأمة" هو أفضل الخلق بعد محمد عند إبراهيم، والله الخالق وإبراهيم النبي المصطفى شاهدان منذ الأزل على هذه المحنة التي سترتكبها طائفة من الأمة لاحقا، ربما بهذا نبرر اهتمام الشيعة الكبير بإبراهيم. فقد اهتمت به بهذا الشكل لما وجدت فيه سندا متعاليا ميثيا، اختص بقول في محنتها، وتعاطف معها على نحو، وتأثر بما يحدث بعد زمانه حتى غدا الحسين ذبيح الأمة صنو إسماعيل.

إن هذا الخبر يؤدي جملة من الوظائف، منها تهويل الحدث وإشهاد الله وخليله على ذلك فما حدث قد حدث بعلم الله وإنكار إبراهيم إنكارا يؤدي إلى طعن في مقالة المخالف السني، والعطف إلاهي رباني ونبوي يعود إلى ظهور فاتح سلسلة الإسلام، ومنها تأكيد فكرة الظلم والعدوان بما يحقق سخط الله، ومنها إقصاء الطائفة السنية إقصاء بينا وقد زعمت أنها من أمة محمد. إن المسلم الحق في الاعتقاد الشيعي هو ذلك الذي يعترف بمحنة الحسين ويستنكرها حتى يثاب. أليس إبراهيم في هذا السياق محدد الاعتقاد الشيعي؟

إننا نعلم من ذلك أن من أدبيات الشيعة لعن خلفاء بني أمية، ونفي حجية أبي بكر وعمر، وكذلك من مقتضيات الإيمان الشيعي إنكار حدث القتل الذي تعرض له الحسين واعتبار تلك المصيبة مصيبة الأمة، فلا يكون

المؤمن مؤمنا إلا وفي نفسه أثر من ذلك، ورغبة في مناهضة المقالة السنية.

إن الشيعة إذن ترجع بحدث تاريخي وقع بعد مجيء الإسلام هو ذبح الحسين إلى ما يشبهه في سيرة الأنبياء وهو لا تاريخي أصلا لأننا لا نعلم عنه غير حدوثه افتراضا في زمان مطلق وفضاء مطلق، بل قد يكون أسطوريا، رغم وجود مفارقة كبرى هي وقوع الأول قبل تاريخ الأمة أصلا، وقد كان استجابة لأمر الله وطلبا لرضائه، ووقوع الثاني مع سخط الله وبكاء نبيه المعتبر أبا للأمة جمعاء. وإذا كان الحدث الأول المفارق للتاريخ قد اعتبر في الاعتقاد على الإجمال، فمن باب أولى وأحرى أن يعتبر ما وقع في التاريخ بحضور الأئمة في الاعتقاد على التخصيص، فتخرج بذلك الطائفة السنية من تاريخ الأمة الديني، فما حدث يدرج في تاريخ المعاصي وتاريخ الكفر، وهو انحراف عن الحنيفية/الإسلام.

إن المفارقة بينة أيضا في كون صاحب الذبح قبل الإسلام كان نبيا وخليلا، وقد هم بذبح ابنه تكليفا في حين أن من ذبح الحسين كأنما قد جاء يرتكب كبيرة. لقد تمنى إبراهيم أن لو ذبح ابنه طلبا لرضاء ربه وتحقيقا طاعته وتمنى ألا يفدى إسماعيل، غير أن المسلم بعد موت الرسول بزمن يذبح ابنه وكأنه يطلب سخط الله. ذلك هو الفارق بين الإيمان الكبير والكفر الشديد، أو هكذا أرادت الشيعة من هذه الأخبار.

هكذا يهيمن الحدث الثاني على الحدث السابق، ويركب عليه، ويوظف حتى يلقي بظلاله عليه، حدثان متناقضان متباعدان ملتقيان في آن، محنة مفضية إلى فرج يتحدد به سلوك ديني يتواتر في كل سنة إلى اليوم، ومحنة أخرى في قلب الأمة في تاريخ الشيعة هي حدث الذبح الفعلي وقد أضحى عندها عيد السواد والعويل واللطم.

لم يكن إسماعيل غير أبي الأمة يفديه الحسين لاحقا وكأنه كبش الفداء وبذلك يرتقي ليكون علامة فارقة في تاريخها، بمثل ما كان إسماعيل، فإذا كان رمز الطاعة في تاريخ الأنبياء، فإن الحسين يحيل ذكره إلى معصية في تاريخ الأمة.

لقد كان الحدث الحاضر في حياة الشيعة وليد الحدث الماضي، فتاريخ الشيعة يبدأ من تاريخ إبراهيم، وسيرتها تبدأ من سيرته، وسيرة إسماعيل تتجاوز كل الأزمان وتعبر كل المسافات، ففي سيرة إسماعيل ما يذكر بالحسين وفي سيرة الحسين ما يذكر بإسماعيل، وهما رمزان، الأول رمز الفداء والثاني رمز الشهادة، ولكن الثاني أبقى في التاريخ مثلا وأدوم، حتى إن ذكره يلازم الدهر ويحيي حزنا يلازم الشيعي ولا ينقطع. بهذا نفهم لم اعتبرت الشيعة أن خلة إبراهيم كانت كذلك لما كان يصلي على محمد وآل بيته.

إن الذاكرة تبدأ من القياس على أنماط لتأسيس نصوص وهي الوحيدة القادرة على الربط بين الأزمان ربطا بتجاوز ترجع هذا إلى ذاك وتستحضر ذلك لتفسير هذا.

لقد اعتبرت الشيعة أن تاريخها كان تاريخ المحنة وهو سبب كاف لتفسير علاقتها بإبراهيم مقارنة بغيره من الأنبياء، فاحتفاؤها به كان أهم مقارنة بغيره من الأنبياء إذ تعتبره ممحونا بناره وممحونا بابنه، ثم هو من جهة أخرى قد عاش الغيبة في الغار وفي بطن أمه كما وصفوا، كاتما أمره قبل أن يصدع بأمر الله، فهو لذلك حقيق بأن يكون صاحبهم الشيعي وإمامهم ومؤسس عقائدهم، أليس قد غاب غيبة صغرى وكانت أمه سفيرا وكيلا يبلغه أحوال العالم وما طرأ من جور؟

لهذه الأسباب تكثفت نصوص الشيعة في مسألة الذبيح، فقد أضافوا ما لم يهتم به أهل السنة، فوجدنا عندهم اهتماما بزمن الرؤيا وزمن الذبح وموضعه، فهو قد حدث في وقت حج وكانت رؤياه ليلا حين بات على المشعر الحرام، ثم إنه أخفى الأمر عن زوجته وحدث ابنه في أمر الرؤيا، وقد كان الذبح بموضع الجمرة الوسطى إلى حين فدي، وكانت المدية قد قلبت. وإذ أقر بعض الشيعة أن الذبيح إسحاق صوروا سارة تطلب الغفران من الله لما فعلت بأم إسماعيل، أي اجتهدوا في ابتداع أخبار تنسجم مع ما ذهبوا إليه ورجحوه، وقد بينوا تدخل إبليس في الحدث مفارقين القول السني في الغرض، واعتبروا ذلك سببا في مرضها الذي قضت به، ووصفوا الكبش العظيم الذي يفوق أمثاله، نزل به جبريل من الجنة وقد رعى أربعين خريفا وما ولد بل خلق.وما يهمنا من هذه الدقة في إضافة الوحدات جانبان:

- الأول، هو الدلالة العقدية السياسية فهم قد حددوا الموضع الذي هم فيه إبراهيم بذبح ابنه إسماعيل، لأنه الموضع الذي ارتحل منه علي بن الحسين في شيء كان بين بني أمية وبني هاشم، وفي الحقيقة، فهم لم يذكروا لنا خبرا دالا على من أخبرهم بهذا، ولكنهم وظفوا دلالة المكان، فهو متوارث كابرا عن كابر ولا يجلس إمام بموضع إلا وقد جلس به نبي قبله.بل إن ذلك المكان الشاهد على نجاة الذبيح هو ذاته الشاهد على ارتحال علي بن الحسين خوفا من بطش بني أمية وكأنهم قد دنسوا مقدسات الله تماما كما كان الأمر حين قتلوا الحسين وفدى الله الذبيح سابقا[35].

- الثاني، الدلالة الأسطورية للكبش فلا يمكن للعقل الإسلامي أن

---

[35] - راجع حول مقتل الحسين: تقي الدين المقريزي، كتاب المقفى الكبير، تح محمد اليعلاوي، دار الغرب الإسلامي 1991، ج 3، ص.ص 567-618، وراجع أيضا الطبرسي : إعلام الورى بأعلام الهدى، مكتبة الحياة، بيروت، لبنان 1985، ص.ص 260-302.

يقبل مثلا أن يكون ذلك الكبش أرضيا أي ينتمي إلى فضاء غير مقدس، وإنما لابد أن يكون مفارقا لأنه الدليل على عظمة الله، فالفاضل العزيز لا يمكنه أن يفدي بما هو دنيوي معروف عند الناس، بل لا بد أن يكون منتميا إلى العالم العلوي، فلذلك كان كبشا يفضل كل مثيل.ولهذا علاقة بتصور المسلمين عالم الغيب فهو عالم الخلق لا عالم الولادة، ولذلك فإن ما يحيط به مخلوق لم يجر في رحم والكبش من ذلك العالم ولا بد أن يخضع لصفاته ومميزاته وأن يكون مفارقا.

إن العقل الإسلامي يبدع الأوصاف في حدود ما يعتقد أنه يمثل العالم الأخروي، وهو يسعى جاهدا إلى جعل التصورات مفارقة للعالم الأرضي قدر الإمكان ولذلك فإن تعظيم كائناته وأشيائه يبدأ من أسطرتها والمبالغة في وصفها، فأن يكون عجيبا أسطوريا، هو ما يجعله يفارق عالم الناس والبشر وإلا فليس ثمة داع للحديث عن مقدس[36] .

كلما أمعنا في فهم آلية الميثي في مجال الدين أمكننا أن نجد التقاء كبيرا بين فكرة الكبش العظيم الأسطوري الذي يصفه الشيعة ومن يعبدون العجل والبقر، فالتعظيم مع الوعي بوجود الخالق يمكن من لا يعي هذا الوجود من ممارسة طقوس عبادة الحيوان، ولا ننس في هذا الباب أن صوفية وحدة الوجود اعتبروا عبدة العجل أكثر الناس توحيدا لأنهم عبدوا الخالق بالنظر إلى المخلوق.

وقد زاد الشيعة إلى اهتمامهم بالكبش اهتمامهم بكل ما لم يركض في

---

[36] – إن تصور الكبش ليس في نظرنا مفصولا عن التصور العام للمسلمين، إذ يكفي أ ن نذكر بأن عملية القياس حاضرة ضمنيا، فالكبش من الجنة قياسا على ثور آدم الذي نزل من الجنة، وهذا من ذاك، وأهل الجنة يأكلون من ذلك الثور. وكذا فإن أهل الأرض يأكلون من كبش الجنة على عهد إبراهيم لتنزع عنهم القداسة فيما بعد. راجع هذا في ابن سيرين، م س، ص 219، والدميري م س، ص 181، و محمد عجينة م.س.ج1.ص296.

رحم كآدم وحواء وإبليس والناقة والحية والغراب، فكل ما ذكر في القـــرآن وقد أنزله الله تصوروه في حدود مفارقة لعالمهم. ولئن أمكن فـــهم أمـــر آدم وحواء وإبليس على اعتبار أن الأولين قد خلقا في عالم إلاهي والثاني كـــان ملائكة فإن ناقة صالح هي وجه آخر لكبش إبراهيم وحيـــة موســـى، وهـــذه الأخيرة اعتقد المسلمون أنها تحرس الكعبة، أما الغـــراب فقـــد كـــان دليـــل قابيل[37] في دفن أخيه وهو دليل في قصة حفر بئر زمزم[38] ، ودليل زوجـــة كنود والد صالح في ثمود نحو زوجها[39].

إن جميع هذه التصورات تبدو مندرجة في إطار أوسع هـــو ســـيرة الأنبياء، فمثلما قلنا سابقا إن كل نبي إنما هو النموذج الأمثل لنبي واحـــد، إذ لكل واحد فرعونه الذي حاجه، حتى إن نمرود إبراهيم هو فرعون البقية[40] ، وكذلك لكل نبي حيوان قد يكون طيرا أو كبشا أو غيره ،ولذلك فإن ظـــهور الوحدات المتعلقة بخبر إبراهيم مع أعدائه مقترنة بذكر أسماء طير، إنما هـــو تركيز لعالم خاص بالأنبياء يتفردون فيه، وكل تحديد لما خفي عن المســـلمين في حيواتهم كشف لغامض، وإجابة عن أسئلة الجماعة الإسلامية التي ترغب في تتبع حياة "الأبطال العظماء"، أي إن له وظيفـــة هـــي تحقيـــق الإشـــباع النفسي.

إن كل تصور يتحدد بتوفر هذه العناصر، وهي إن لم تجمـــع مـــن القرآن فقد حدثت صناعتها ونسبت إلى الأنبياء في مدونات لاحقـــة، وتلـــك سبيل لاستقامة وحدة التصور وانسجام التصورات المحمولة في الثقافة عنهم،

---

(37) – انظر الكسائي : قصص الأنبياء، ص.112.
(38) – الثعلبي ، قصص الأنبياء ، ص.74.
(39) – الكسائي، م ن، ص 112.
(40) – ما أشبه هذا بقولنا لكل شاعر ليلاه فبالمثل لكل نبي فرعونه !

فهناك شرط ثقافي عقدي هو ضرورة تحقيق تشابه لازم بين السير حتى تتواصل مضامين النبوات والرسالات[41].

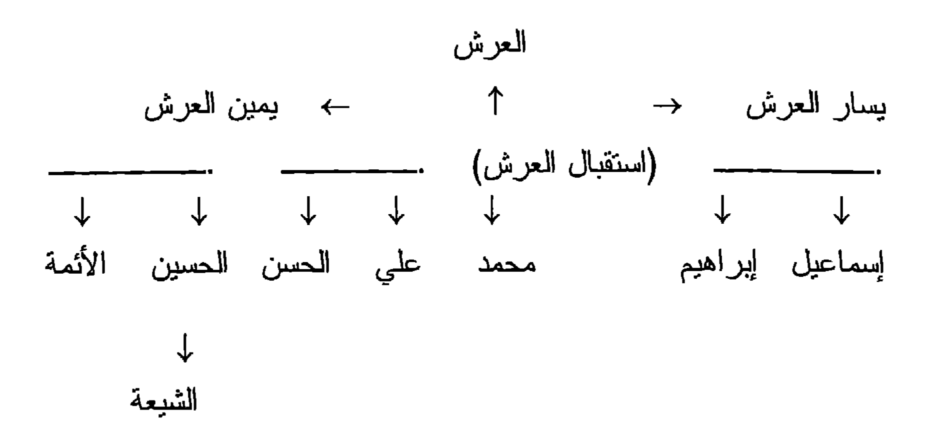
وتلتقي أخبار منزلة إبراهيم في الآخرة جزئيا، بأحاديث أهل السنة من حيث المبدأ، إلا أن التحوير سرعان ما يمسها في شكل إضافة أيديولوجية، فقد رأينا في الموقع الأيديولوجي الأول في عنصر المفاضلة بين الرسول وإبراهيم حديثا أثبت فيه أن أول من يكسى هو إبراهيم وأنه يستقبل العرش ليكسى بعده محمد ويقوم عن يمينه مقاما لا يقومه أحد غيره ليتوقف الخبر في تلك الحدود. غير أن الخبر الشيعي يأخذ منحى آخر فما عاد إبراهيم أول من يدعى ولكنه الثاني بعد الرسول، وكأن الشيعة تحقق انسجاما بينه وبين حديث آخر ذكرناه سابقا أبانوا فيه أن محمدا أحب خلق الله إلى إبراهيم وكذلك ذريته.

وبصرف النظر عن الاختلافات في لون الكسوة وردية أو بيضاء أو خضراء، وإن غلب على الأخضر أنه في دلالته محيل إلى الجنة في المتخيل الجماعي الإسلامي وكثيرا ما كسا به الصوفية قبور أوليائهم، وأن الأبيض علامة التطهر، وهو لون كساء الحاج عند الحج وكفن الميت في الدفن، وأن الوردي من ورد الرسول وهو مفضل في ألبسة الشيعة الأئمة، فإن ما يعنينا هو النص على أفضلية علي وأهل بيته قبل غيرهم، فعلي بالنسبة إلى الرسول كان نعم الأخ مثل إبراهيم أفضل الآباء.ويمكن تصور رسم للمجلس في الآخرة :

---

(41) - راجع :

Sigmund Freud : Moïse et le monothéisme, Galimard, 1984, ch 1



ثم يأتي بعد ذلك الأمر بإدخال فاطمة والذرية والشيعة الجنة[42]، وهم أوائل الداخلين والناظر إلى هذا الرسم يكشف دون شك إخراج إسحاق من الدائرة والسكوت عنه ثم إخراج بقية الصحابة والفقهاء وغيرهم من رجال الدين من الاصطفاء المخصوص، وهو رد مباشر على أهل السنة وقع فيه تحديد أولويات في الاصطفاء والمنزلة من الله.أليس ذلك إذن معاندة لفكرة العشرة المبشرين بالجنة عند أهل السنة؟ ألا يعني ذلك أن الجنة وقف على هذه الطائفة؟

إن الشيعة وهي تخبر عن منزلة إبراهيم في الآخرة تسرب عناصر في التصور تقصي بها أهل السنة، أي إن تصور إبراهيم كان في بعض وجوهه يكتمل مع جدلية الإقصاء والإثبات ويدور مع الآليات الأيديولوجية، فإذا بمقالة التكفير تستمر في الإخبار عن العالم الأخروي، ولم تعد الأخبار تتحدد باعتبار ما يمكن أن يكون قد حدث أو ما يمكن أن يكون قد تصوره الرسول وفي فضاء رسمي، بل هي تتحدد انطلاقا من موقع رفض الجماعة

---

[42] – يعتبر الشيعة أن الحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة، راجع المقريزي، م س، ج 3، ص.ص 568–571، والطبرسي : إعلام الورى بأعلام الهدى، ص 170.

الأيديولوجية لجسم الآخر السياسي في الدنيا، وهو رفض لا يقتصر على عالم الموجودات الدنيوي، وإنما يستمر حتى في عالم الآخرة.

من جهة أخرى نفسر ظهور الخبر/الحديث وابتداعه بمدى إضافته في هذا الغرض ذاته، فمن كان ظالما كافرا في الدنيا من باب أولى وأحرى ألا يدخل الجنة، وهكذا فالشيعة أسسوا تصوراتهم عن الآخرة من خلال موقفهم من أهل السنة في الدنيا وبالنظر إلى منزلتهم من الأنبياء.

وإذا كنا في العادة ننتهي إلى أن سلطة المحدثين وسلطة الجماعة المرجعية إجمالا كانتا طاغيتين على النص القرآني في التاريخ فهي تبدو كذلك طاغية فيما وراء التاريخ في العالم المفارق، وهو إعداد لما يحدث في الجنة من منظور الفرقة السياسية.

ليس إبراهيم في هذا الموقع الأيديولوجي أبا الأنبياء جميعا أو البشرية جمعاء فقط بل هو يخصص برأي ويختزل في موقف، ويبرر عقيدة فهو ذو البعد الواحد المتشيع منذ الأزل، والسلسلة الفاضلة تبدأ من وجوده ووجود إسماعيل لتشمل محمدا وأهل بيته والأئمة والشيعة دون غيرهم، فهذا هو الخط الصالح المؤمن. وفي المقابل كان أهل السنة والجماعة يؤسسون نفس الموقف موقف الطاعن في الشيعة والرافض لأحاديثهم فهم الفرقة الناجية.أليست كل فرقة تعتقد أنها ناجية على شروطها؟ أليست في شروط موازية فرقة كافرة قد مرقت من الدين؟

ومن المفيد كذلك أن ننتبه إلى اتساع دائرة الصراع بين أهل السنة والشيعة من فضاء الدنيا إلى فضاء الآخرة، وتحوله من مستوى تأويل النص بما يشرع للذات، حتى شمل أخبار الأنبياء، فكان أن وظفت بما يناسب غرض هذه الفرقة أو تلك.

إن العودة بالاختلاف إلى إبراهيم وإرجاعه إليه لا يخلوا من دلالة عند الشيعة، فلئن عد أهل السنة أنفسهم أوصياء على النص القرآني وحددوا أحكامه فإن الفرقة المخالفة تعاملت معه بمثل ما تعاملت معه الفرقة الأولى، فاصطنعت تأويلا ركزت فيه على سلسلة الأنساب وبحثت لها عن أصل أول وثقت انتماءها إليه، أليس القرآن قرآنهم وإبراهيم إبراهيمهم وزمانه زمانهم؟

إجمالا إن الجماعة الإسلامية مثلما اعتمدت نصوصا في احتجاجها الأيديولوجي وصراعها اعتمدت شخصيات قد تكون تاريخية أو لا تاريخية ووظفتهم أيديولوجيا ونسجت حولهم الأخبار المساندة لمذهبها، فكانت أقوالهم دعما وأعمالهم تشريعا وآراؤهم صوابا منه صوابها.

ب- المجادلة

يمكن تناول ذلك من خلال شخص الذبيح ذاته، فأهل السنة أقروا في الأحاديث أنه إسحاق وكان القول منسوبا إلى الرسول، ثم قالوا إنه إسماعيل، وفي المقابل كان الإجماع عند الشيعة على أن الذبيح إسماعيل رغم ما في الأخبار من تضارب، حيث ينسب إلى الراوي الواحد رأيان متناقضان، كما هو الحال مع أبي عبد الله.غير أننا رغم هذا التردد نطمئن إلى نتيجة بينة بينهما وهي أن الذبيح إسماعيل لا بالقياس إلى قول الرسول، وإنما بالنظر إلى تطور تصور المسلمين لحدث الذبيح وتحديدهم هوية الذبيح، ففي البداية قالوا إنه إسحاق تسليما بالموروث أو على ما جاء في حديث الرسول المنسوب، لكنهم بحثوا عن القرائن ومحصوا ودققوا، فانتهوا إلى أنه إسماعيل، ولذلك عندما وقع تصحيح الرأي وترجيحه لم يتحرجوا من إظهاره وتغيير حديث الرسول بما يناسب التصحيح[43].

---

[43] – إذا جمعنا كل النصوص في الثقافة العربية الإسلامية يمكن التأكيد أن التصور حول إسماعيل الذبيح لم يكتمل وفق أحقاب زمانية متتابعة، عبر التمحيص والتدقيق بل اكتمل في نفس العصر في مجالات معرفية مختلفة وبشكل من التوازي.

لا بد لكل رأي يتغير من دوافع وأسباب عميقة حدت بالمسلمين إلـــى تغييره وإعادة القول فيه على غير ما عهد. وهذه الأسباب تبدو فـــي نظرنـــا أسبابا أيديولوجية عقدية فبداية نشر الدعوة ربما تطلبت من الرســـول قبـــول آراء اليهود في هذه المسألة، كون الذبيح إسحاق وقد كان راغبا في حثـــهم على الدخول في الإسلام، إلا أن رفض اليهود وتعلقهم بالتوراة كان قد جعل المسلمين يرجعون إلى تحقيق نسبهم إلى إسماعيل ابن الأمة. وإنما ذهبنا إلى ما ذهبنا إليه لأننا لم نجد عند المسلمين ما يخبر بدقيق العبارة عـــن حيـــاة إسحاق، وكان الاهتمام مركزا على إسماعيل رغم وعيهم بنبـــوة الأول.مـــن جهة أخرى قد لا تكون المسألة مطروحة أصلا في زمانهم، بل لـــم يكونـــوا مهمومين بتحقيق النسب إلا لما استفحل الصراع بيـــن الطوائـــف، فجـــاءت أقوالهم ترجيحا وظنا وصنعا وابتداعا.

إن تصور المسلمين الذبيح ليس قارا كما رأينا وهو متغير من موقـــع أيديولوجي إلى آخر ومن نص إلى آخر ومن مدونة إلى أخرى، وذلك يعـــود أولا إلى إغفال النص القرآني إثبات هويته رغم أهمية الحدث وقيمتـــه فـــي المعتقد الإسلامي واليهودي والمسيحي، غير أنهم بقدر ما اختلفوا في البدايـــة انتهوا إلى قول فصل باكتمال التصور.

من البين أن هذا الاختلاف كان رأيا عقديا موجها ضد اليـــهود ولـــم يستعمل ردا داخل المواقع الأيديولوجية الناشئة من النص، ولذلك فإن حـــيز الاختلاف في هذا المستوى لم يوظف أيديولوجيا وإنما ظلـــت هـــذه النقطـــة الخلافية تتأسس تدريجيا بإسقاط جوانب وإضافة أخرى. وقد كان المســـلمون واعين بالحدود الجامعة العامة في بداية أمرهم وخاصة فيما كـــان عقديـــا، ولكنهم سرعان ما وظفوا نقاطا أخرى في جدلهم وصراعـــهم الأيديولوجـــي مست أحيانا أسسا مركزية في الاعتقاد.

وقد نقف أحيانا عند وحدة خلافية فيما بين الموقعين، دون أن نعـرف سبب اختلافهما في ذلك، فهي ليست مما يرفد رأيا أو مقالة في هذا الموقـــع الأيديولوجي أو ذاك، وقد تبدو في الظاهر غير ذات بال، إذ ليس لها أثر فـي تصور المسلمين العام حول مسألة من المسائل ولا تهم صراعهم مع عقـــائد الآخرين كاليهود والنصارى.

إن هذه الوحدة التي أشرنا إليها هي الختان، ففي الموقع الأيديولوجـي الأول جاء عن الرسول أن إبراهيم اختتن على رأس الســـنة الثمـــانين مـــن عمره، ونفس الخبر يذكره المجلسي في "بحار الأنوار" عن الرســـول وعـــن علي بن أبي طالب، ولكن حديث أبي عبد الله، كان يشكك في هذا القول، بـل اعتبر الأمر افتراء على إبراهيم، والرأي عنده أن أول من ختن هو إســـحاق وقد عاقب الله سارة على ما بدر منها في حق هاجر فلم تسقط غلفة إســـحاق وكان أن ختنه إبراهيم وبعدها جرى الأمر بذلك.

إن الشيعة جعلت إبراهيم مفارقا البشر وحاولت أن تعظمــــه بنفـس الشكل الذي تعظم به أئمتها، فهو لا يماثل البشر، ولا يساوونه، وفـــي هـــذا السياق كان لا بد أن يكون مختونا منذ ولد.

ويمكن أن نفهم الرأي القائل بأنه اختتن بالنظر إلى رأي أهل الســـنة، فالمحدثون سنة وشيعة رجعوا إلى القرآن فلم يجدوا فيه ما يخبرهم عن هـــذا الحدث، فعادوا إلى التوراة واستثمروا خبر اختتان إبراهيم واختتان إسـماعيل وما جاء في سياق الإخبار عن إسحاق[44] . على هذا الأساس فـــإن تمـــاثل الرأيين عائد ولا شك إلى اعتماد التوراة مرجعا في الإخبار عن بعض خفايـا سيرة إبراهيم غير الموجودة في النص.

أما اختلافهما فهو يفضي بنا إلـــى إدراك محاولـــة منجـــز النـــص المختلف مفارقة التصور الأول لأنه يعي أنه بذلك يفارق نص التوراة ولابـد

---

[44] – التكوين، 17 / 25.

له من مرجعية ذاتية وإن كانت لا تستند إلى أصل سوى الذات التي تبدع الخبر .ولكن تفسيرنا هذا قد لا يبدو ثابتا دائما إذ إننا في مواضع أخرى لا نكشف عن محاولة الابتعاد عن التوراة، بل نجد ملازمة واضحة لنصوص كثيرة وهي ملازمة تكاد تكون حرفية.

إن الحاصل عموما مما ذكرنا سابقا أن المجادلة وإن تعدت إلى التعارض كما في الخبر الذي حللنا لا تعكس فعلا توجها واضح المعالم في تصور الشيعة وهي لم تفض إلى إحداث التعارض من خلال أخبار مفارقة بما يؤلف تصورا مخصوصا.وعلى الأغلب حافظت الذاكرة الجماعية على صياغة أخبار منسجمة في توجه عام بين السنة والشيعة، وقد أكدت نفس المرويات ولم تدمرها مثل الختان بالقدوم أو أن يكون قد تم على دن لأنها مما تواتر الإخبار عنه إلى اليوم في التقاليد الخاصة بحفلات الختان.

ج- الإغفال

هو دون شك ظاهر كلما نظرنا إلى الموقعين الأيديولوجيين وإلى نصوصهما بشكل عام، ولعل أول ما يستوقفنا في هذه المسألة هو غياب عنصر كامل وسمناه بالانتماء والتواصل عند أهل السنة، وتلك أحاديث عقدت لبيان سلسلة الإسلام غير المنقطعة التي تعود إلى إبراهيم بدءا وتنتهي بالرسول ختاما.

رغم أننا من جهة أخرى نجد استمرارية الحج وشعائره من إبراهيم إلى محمد، ولكن إزاء هذا التواصل الجزئي تغيب أنواع أخرى من التواصل كالتواصل الدموي، سواء كان الأمر في الدنيا أو في الآخرة، بل إننا لا نقرأ عند الشيعة أي نص يتعلق بشبه محمد بإبراهيم، ولا نجدهم توقفوا عند كذباته الثلاث ولا المفاضلة ولا حدث الإسراء ولا أمر الشفاعة كما هو عند أهل السنة.

يمكن اعتبار الإغفال عائدا إلى بعض آليات الذاكرة الجماعية وعلى وجه الخصوص آلية الحمل على المعتبر معروفا(*) ، ففي نصوص الثقافة العربية الإسلامية عناصر كثر تواترها فتثبتت وجرت بها ألسنة الناس ولهجت بذكرها في كل العصور، فكان أن عزفت عنها الذاكرة ولم تظهرها في نصوصها المكررة، بل مجتها على نحو، فهي قد أضحت معروفة بما فيه الكفاية، ومن شأن ذلك أن يمنع تخزينها ويرفعها إلى مستوى المعتبر معروفا.

لكننا لا نطمئن لهذا التفسير لسببين:

– الأول، أننا أمام المعتبر معروفا نصطدم بعكسه تماما وهو المكرر المعاد الممجوج الذي يمطط ويتراكم من مدونة إلى أخرى، وإذا كانت المعرفة الإسلامية قائمة على التراكم والتكرار فلم يحمل بعضها على المعتبر معروفا في الوقت الذي تكاد تكون فيه جل معارفها مكرورة معادة؟

– الثاني، هو أن الجماعة العقدية وهي تقيد كل الجزئيات لا يمكنها أن تعرض عن عناصر هامة كالتي ذكرنا. وإذا كانت الغاية تعليمية بالنظر إلى أثر تلك العناصر نفسيا في الأتباع والمتشيعيين، فليس من صالحها على كل حال أن تغفل تلك الجوانب ولا أن تهملها، أضف إلى ذلك أنها تقف موقف الطاعن في حجج الآخر وموقف الممجد لمذهبها وتعاليمها.

واضح إذن أن الأمر لا يتعلق بهذه الآلية، خاصة إذا أكدنا أن مجال المعتبر معروفا لا يشمل في غالب الأحوال نصوصا كبرى بل مرويات في شكل نتف قصيرة وشعارات، لأنك إذا قلت على سبيل المثال عن عمر بن الخطاب " هو العدل الفاروق"[45] في مقالة سنية لا تحتاج إلى الإخبار عن عدله بنصوص، فلا أحد تقريبا لا يعرف خبر علاقته بالمرأة الفقيرة ولا

(*) – لا بد من التمييز بين الخاصية وهي سمة في الشيء والآلية وهي أداة اشتغال، والحمل على المعتبر معروفا آلية اشتغال الذاكرة في حالات معينة هي حالات التراكم.

(45) – تعارض الشيعة هذه المقالة وتعتبر عمر الظالم الأول.

نومه تحت شجرة آمنا حتى قيل فيه ما قيل، أي نحن في النهاية نفترض ألا يكون لذلك القول تأويل.

لم يبق عند ذلك إلا تفسير الإغفال بالموقع السياسي، ونبدأ مما كنا قلناه سابقا، فنصوص الشيعة مثلما تتحدد في علاقتها بنصوص القرآن، فهي قبل هذا تتحدد بالنظر إلى ما قاله أهل السنة. والغالب على نصوصهما هو التمجيد، ولكن يختلف موضوع التمجيد السني عن التمجيد الشيعي، فالموقع الأول يمجد الرسول والصحابة السنيين والفقهاء الأوصياء على سنته، أما الموقع الثاني فيمجد الرسول وأهل بيته والأئمة، وقد يكتفي أهل السنة أحيانا بتمجيد الرسول ولكن الشيعة في المقابل ينطلقون دائما من سلسلة هي "أهل البيت" ولذلك فهم يصوغون أحاديث تمكن من الجمع بين الرسول وأهل البيت والأئمة، أما جملة ما بقي من أحاديث فهم معرضون عنها لأنها لا تخدم مصلحة الذات الأيديولوجية، أي إن ما يحكم استثمار الأحاديث هو قبل كل شيء تسريب الفكرة العقدية الأيديولوجية.

إن الإغفال يبرر بالاختلاف، والاختلاف ليس راجعا إلى تباين الأحاديث في هذا العنصر وهذه النقطة بالذات، بل الاختلاف في مدى إحكام توظيف الأحاديث وفق الخصوصية الأيديدولوجية، التي تفرض هذا الموقف وتمليه. إنهم يعرضون عن محمد فردا ويقبلون عليه منتميا إلى آل البيت، ولذلك فالشيعة يصيبون منها في تأكيد عقائدهم، فمثل حديث الإسراء لن يفيدوا منه في نسج عقائدهم إفادة كبيرة، فهو في كل الأحوال قد حدث وعلي حاضر، ولكنهم يهتمون بعنصر أخبر فيه عن أول من يدخل الجنة يوم القيامة.

هكذا فإن الداخلين إلى الجنة ما هم حصرا إبراهيم والرسول فقط بل هم كذلك علي والأئمة والشيعة كلهم. ولم يرغب المحدثون الشيعة في إقرار معنى التوقف في النبوة ولم يؤكدوا أن الرسول خاتم الأنبياء لأنهم يعتقدون

أن النبوة مستمرة في مفهوم الولاية، وأن الإمام هو القائم بأمر الدين والدنيا بعد الرسول وهو مبلغ الشيعة وحي الله، كما أن الشفيع ليس محمدا دون غيره بل الأئمة جميعا شفعاء على السواء.

من جهة أخرى يبدو أن فكرة المعاندة النصية مفيدة في هذا المستوى، فالشيعة تؤسس ما تؤسس بالقياس إلى ما تعرفه عند أهل السنة، ولكن حتى تضمن حدا كبيرا من الاستقلال عن التصورات السنية، تعمد إلى الابتعاد النصي. وجانب كبير من ذلك الابتعاد يتحقق بالإهمال والإغفال وهما وجهان للإقصاء، وهي لا يمكن أن تجاهر به ولا أن تذكره في نصوصها ولكنها تفضل هذا الموقف تجنبا لكل حرج عقدي.

إذا كانت المعاندة النصية تقوم في الموقع الأيديولوجي الأول بين الأحاديث السنية والنص القرآني فإنها في الموقع الثاني قلما تقع فيما بين أحاديث الشيعة والنص القرآني، بل بينها وبين الأحاديث السنية، وكأن النص لم يعد القرآن بل النص السني، ولا تقوم بوظيفة الدعم والتثبيت والرفد بل النفي والقطع والرفض في مواضع كثيرة وهو ما نتناوله في المستوى الرابع مستوى التعارض.

د- التعارض

نشير في هذا المستوى إلى أننا رأينا أن بعض العناصر التي كانت محور جدل قد تؤدي إلى التعارض والتقاطع كأمر الختان المذكور سابقا، ولكننا في هذا العنصر ننظر في التعارض المفضي إلى تقاطع يشكل بالنسبة إلينا العلامات الفارقة والمائزة بين التصورين.

وتلك العلامات تبدأ من هوية الذبيح الذي لم يعد إسماعيل بل الحسين كما بينا في عنصر سابق وذاك ما لا نتوقف لتحليله مرة أخرى، وإنما ذكرناه لإثباته ضمن دائرة التعارض والمفارقة، ويمكن أن تلمس أيضا من عبارة

قلما قرأناها ولم تحيرنا وهي "نعم الأئمة الراشدون ذريتك"[46] ، فالتعـــارض يبدو واضحا جليا، إذ ليس الخلفاء هم الراشدون فذاك مصطلح ســـني، بـــل الأئمة هم الراشدون وهم بعد ليسوا كل الأئمة بل من الذرية من أهل البيـــت دون غيرهم.

إننا أمام بنيتين مستقلتين أيديولوجيا، يمكن إرجاعهما إلى أصل واحد أو مجال مشترك واحد ولكنهما عقديا مختلفان كثيرا، حيث يصعب أخذ مقالة هذا ودمجها في مقالة ذاك، ولكن الشيعة أخذت مقالة أهل السنة أي من بنيـــة أيديولوجية مخالفة، وأحدثت تعديلا في ألفاظها ومضمونها عموما وجعلتـــها مقالتها هي، أو هي احتوتها في البيئة المنقـــول إليـــها فـــأصبحت عنصـــرا أيديولوجيا ينتمي إلى نسق جديد.

ولذلك فإن هذا الاحتواء لم يعد احتواء المقالة المعارضة، بـــل هـــو تصحيح مسار يفترض أنه خاطئ، وكأنه تأصيل لما وقع تأصيله على غـــير وجهه الصحيح. فالمنظومة الأيديولوجية المتقبلة والمنقول إليها تريد أن تكون في منزلة الأصل، أما ما دونها فهو انحراف، ومن ثم فـــإن احتـــواء مقالـــة سياسية عقدية لمقالة أخرى يعد شكلا من أشكال الإقصاء والنفي[47] .

في نفس الغرض يطالعنا عنصر كذبات إبراهيم الـــذي اهتمـــت بـــه الجماعة السنية ونسجت حوله أحاديث كثيرة ولكن الشيعة تغفله تماما وتسكت عنه، والحق أن هذا السكوت أو الإهمال كان يمكن إدراجه في العنصريـــن الأولين، غير أننا فضلنا الإشارة إليه في هـــذا الموضـــع لأن الشـــيعة وإن أهملته، فقد قصدت بذلك إحداث تعارض في جوهره رفض لما قيل.

إن الأنبياء في تصور أهل السنة قد أخطؤوا إذ لا عصمة إلا للخالق، وحين بين أهل السنة كذب إبراهيم وترددوا بين اعتباره وعدم اعتباره كـــانوا ينزلون إبراهيم منزلة البشر المخطئ، وهم كذلك لم يترددوا في الاشارة إلـــى

---

[46] – أثبتنا هذا الحديث في منزلة إبراهيم في الآخرة وراجعه في المجلسي، م س، ص.ص 6 –7.

[47] – لاحظنا أن الأمر متبادل بين الموقعين الأيدلوجيين.

أخطاء الرسول، واصطنعوا لها أحيانا ما اصطنعوا من تبريرات، غير أننا في الموقع الأيديولوجي المقابل نلاحظ إهمال الشيعة لهذا الأمر مما يحيلنا على تعارض في النظرة إلى الأنبياء، وهو داخل في إطار ثنائية لا يتحدد طرفها الأول إلا بالثاني منطقيا وما ينسحب على الأول يمكن أن ينسحب على الثاني.

إن الإمام معصوم ومنزلته من منزلة النبي بل أحيانا تفوقه، وكل قول بأن النبي يخطئ ينزع فكرة العصمة عن الإمام، ولذلك فالأولى أن يبقى النبي معصوما كي يكون الإمام كذلك. وإذا كانت الشيعة لا تقبل رد عصمة الإمام فهي مطالبة بألا تثبت خطأ أي نبي، وما انصرافها عن كذبات إبراهيم وعدم الإشارة إليها إلا بحث عن انسجام داخل المقالة السياسية العقدية.واضح إذن أن الإغفال مفض إلى المعارضة الضمنية ومقاطعة المقالة السنية.

إن الإغفال في هذا المستوى ليس علامة من علامات تحول التصور وتغيره ولكنه نزوع نحو الاستقرار شيئا فشيئا داخل الثقافة العربية الإسلامية، وهو كاشف أثر الصراع السياسي ودوره في تكميل التصور.

إن الشيعة تبرز ما تبرز خدمة لتصورها السياسي، وتسكت عما تسكت وتغفل لنفس الغرض، ولهذا فإن التصور حول إبراهيم المحمول في هذه المواقع المختلفة يتشكل هنا بعناصر ويتشكل هناك بإسقاط تلك العناصر، فلئن أظهر أهل السنة إبراهيم بشرا جاز منه الخطأ، فإن الشيعة جعلته شخصا مفارقا وأكثر أسطورية بإضافة عناصر الإعجاز وجعلها تدور مع النواة في الثقافة العربية الإسلامية.

قد يبدو الأمر للوهلة الأولى غير ذي بال، إذا ما بررناه بإغفال الذاكرة ولكنه سياسيا عنصر من عناصر الدفاع عن عقيدة جماعة معينة، وإبراهيم في هذا السياق، يتحول من الدلالة على التاريخ والدلالة على المفارق إلى الدلالة على الجماعة السياسية. فكان أن رأينا له أكثر من وجه

دون أن يستقر واحد. قد نفسر ذلك بأنه يمثل مع الأنبياء حيزا مشتركا بين المواقع السياسية، مما يجعل كل فرقة تسعى إلى توظيف تصوره حسب مصالحها، إلا أن الأساسي هو الانتباه إلى مفهوم النواة الثقافية تتفرع في كل نصوص الثقافة، وبها تقع تغطية المصالح الضيقة، ومن خلالها تبرز المقالات السياسية.

إن نصوصا أخرى قد أثبتناها في المسار الأسري، تكشف لنا التعارض المتأسس بالمقالة السياسية الشيعية عبر آلية التسريب الضمني، فالنصوص لا تخبرنا فقط عن حال إبراهيم مع قومه وحاكمه وأبنائه بل تضاف إلى ذلك عناصر تتجه إلى أهل السنة رأسا. فهو حينما مشى مع الجبار وأمره الله بأن يمشي خلفه، كان ذلك الأمر على ذلك النحو لأنه مسلط ولا بد من إمرة في الأرض برة أو فاجرة.

ومثل هذا يلتقي مع المقالة الشيعية القائلة بمفهوم المحنة والبلاء والتسلط، وكذلك مع مفهوم الإمامة عند الجماعات الإسلامية عموما، فالمائل على عهدهم مسلط وهو في حكمه جائر فاجر لأن مقتضيات العمران تلزم وجود السلطة، غير أنه لئن كان أهل السنة يفضلون إمامة الظالم الغشوم على الفتنة فإن الشيعة كانت في الطرف الآخر تعتبر الخروج عليه ضروريا، إلا أن يكون الإمام عادلا.

يمكن أن نقول إن الشيعة تفسر الماضي من منطلقات حاضرها ولذلك تلبس الحدث الحاضر للماضي في كل مروياتها لأن تلك المقالة أبلغ دلالة عند تعليم المتشيعين، كلما كانت لها أصول قديمة، وحتى يجري استيعابها في أخبار الأمم الماضية ويقع تمثلها بكيفية مخصوصة، فتلقي بظلالها على عصرها.

وكثيرا ما لا يتجلى لنا تعارض النصوص بيسر، كلما كان أكثر اتصالا بأحداث هامة مثل موت إبراهيم. ولئن أمكن معرفة تدخل

الأيديولوجيا، فقد تعذر أحيانا معرفة مواطن الرد على الآخر السـني، ففـي الخبر عن حال إسماعيل بعد موت أبيه – وقد أوردناه في أخبار وفاة إبراهيم سابقا – يظهر لنا عنصر الوصية، فإسماعيل دعا وصيه وطلب من ابنـه أن يجري ذلك تقليدا بين الناس، غير أن الشيعة تحول حدث الوصيـة وتمنـع شيوعه بقصره على الأئمة فالله هو المخبر عمن يوصى إليه عن طريق إمام وبذلك ترد على أهل السنة من جهتين:

– الأولى، أن الوصية أثبت من علامات أخرى كتقديـم أبـي بكـر للصلاة بالناس حين مرض الرسول، ولذلك فإن محمدا حين أوصى لعلي فـي حديث غدير خم كان يفوض الخلافة إليه بنص.

– الثانية، أن الله لا يخص غير الأئمة بخبر عن الوصي بعد مـوت الإمام وأن وصية "الأعرابي الأول أبي بكر" "للأعرابي الثاني" عمـر بـن الخطاب لم تكن جائزة، فليست معرفتهم مساوية معرفة الإمام.

إن الشيعة تسعى من خلال هذا الخبر إلى تأصيل فكرة الوصي فيمـا قبل تاريخ المسلمين لتبين أنها أثبت في انتهاج خط الأنبيـاء والسـير فـي ركابهم والاقتداء بسلوكهم، فقد أوصى الأئمة دائما بما أمر الله وبما أخـبرهم به أسوة بما فعل إسماعيل مع ابنه، وهم لم يسنوا ذلك بل لهم حدث مرجـع في تاريخ إبراهيم عادوا إليه وسنوا منه سننهم وأسسوا به مقالتهم.

هكذا فإن مؤسسي عقيدة الشيعة ومقالاتها السياسية يردون على أهـل السنة ويسعون إلى إثبات تجذرها في التاريخ النبوي الأسبق لعهد محمد، فهي لا تبدأ مما وقع زمانه، بل بدأت مما كان حدث قبله أي من حيث بدأت سلسلة الإسلام.

إذا كنا حددنا فيما سبق النصوص التي اختلف حول مضامينها الشيعة وأهل السنة والجماعة أو افترقوا في تأويلها وفهمها ووظفوها توظيفا مختلفـا بشكل يجعل كل موقع يصوغ تصوره انطلاقا من ذاته الأيديولوجيـة، فإننـا

لن نغفل مستويات التماثل. إنها في نظرنا تعود إلى النص القرآني أصلا، فهم قد اتفقوا على ما أقره النص وما ورد فيه. ويمكن للناظر أن ينتبه إلى ذلك بالمقارنة بين مستويات اتفاقهم حول أحداث معلومة وردت في القرآن، فما حدث في سيرة إبراهيم أعيدت صياغته بشكل أو بآخر كأمر محنته وكسر الأصنام وبناء البيت وحدث إسرائه وأمر المرسلين الذين زاروه وما كان له من شأن مع لوط .

وقد بقي الهيكل العام للأحداث قائما وكان الاختلاف في صياغة الجزئيات، وحافظت النصوص على صلات ووشائج واضحة فجاءت متقاربة المضامين. وإذن فالعامل الأول للتماثل بين التصورين هو كون القرآن كان مرجعهما الواحد ومصدرهما في الإخبار، وهما رافدان من روافده يؤكدانه ويؤكدهما حتى لكأن ثلاثتها نص واحد.

يعود التماثل كذلك إلى الرواة وخاصة إلى مؤسسي الأحاديث و هما الرسول وعلي بن أبي طالب لما كانا حجة عند الفرقتين السياستين، رغم أن الاعتماد على علي بن أبي طالب كان غير متواتر عند أهل السنة مقارنة بما وجدناه عند الشيعة، وقد وجدنا حيزا من الاختلاف بينهما في نفس النصوص بحكم التوظيف المختلف الذي أشرنا إليه سابقا، وبسبب التحوير الذي يشمل هذا النص وذاك.إننا كلما تأملنا أخبار مسار إبراهيم الأسري مثلا رأينا أنها متماثلة في أحداثها الكبرى على الأقل ولذلك فهم لم يختلفوا في ذكر أمر هاجر وسارة وابنيهما وما تعلق بزواج إسماعيل وارتحال إبراهيم إلى مصر ولقائه بفرعون وكذا ما تعلق بالختان.

لكل ذلك سبب أساسي هو أن الموقعين الأيديولوجيين اعتمدا نفس المرجع، واستقيا منه الأخبار عن سيرة إبراهيم، ولم يكشفا عنه ولا أشارا إليه في مصنفات الأحاديث وذلك المرجع هو التوراة ركنوا إليها في كل النصوص التي ذكرناها وقد جاءت أحيانا بنفس الصيغ والعبارات، ولا يمكن

تبرير تحرجهم من السكوت عنها في بداية تأسيس التصور إلا بخوفهم على نصهم التشريعي، فإذا كانت المرحلة تأسيسية في الثقافة العربية الإسلامية خشي المسلم، إن هو جنح إلى نص آخر، أن يطمس نصه، ولما تثبت القرآن في قلوب المسلمين لم يتحرجوا في عصور لاحقة من الاعتراف بالعودة إلى التوراة. وكثيرا ما أشاروا إلى اقتباسهم أخبارا من التوراة غير أننا إذ تثبتنا لم نجد ذلك صحيحا وإنما هو نقل عن مصادر من درجة ثانية لم نتبين ماهيتها.

4-بيان المغفل* في القرآن ومحاولة تكميل تصور إبراهيم في ثلاث صيغ

أ- الجنوح إلى خارج الثقافة العربية الإسلامية

كنا بينا أن سيرة إبراهيم قد جاءت موزعة في القرآن على عدد كبير من السور، وقد فهمنا من ذلك أن التوزع مرتبط بوظيفة دعم محمد ورفده. فكانت المناسبات المقتضية للعبرة والموعظة تلزم الباث أن يضمن إبراهيم في كل سياقات الإخبار.

وقد بان لنا التصور متشتتا في كل قصص القرآن واردا في سياقات مختلفة، كثيرا ما عسر علينا إيجاد وصلة بينها، وقد ظلت سمة التشتت قائمة في الأحاديث، إذ ندر أن وجدنا خبرا مكتملا يرسم لنا أس تصور إبراهيم وعناصره ووحداته المركبة والبسيطة، إلا ما جاء برواية ابن عباس، وكأن المحدثين لم يقدروا على الإفلات من سلطة الصيغ القصصية القرآنية ومن منهجه.

* -قصد القرآن إغفال بعض الأشياء في القص وفقا لاستراتيجيا خاصة والمغفل يمثل ثغرة لابد من سدها عند المتقبل قصد التكميل. والثغرة هنا مما لابد منه حتى تتطور النصوص في الثقافة وتتوالد ، إنها علامة إيجابية في النص بما أنها تعني قابلية الانفتاح والنماء.

ورغم إصرار المحدثين على ملازمة النص المعرفي الأصل ومحاولتهم التشبث بمنطوقه والعمل على استثماره، فإنهم لما استعصت عليهم الإجابة عن أسئلة، وفك غموض، وسد ما بقي خانة فارغة، جنحوا إلى مصدر خارج ثقافتهم هو التوراة، يسدون به بعض ما لم يسعفهم به نصهم ولا مرويهم الشفوي. وقد أدى بهم هذا الجنوح إلى سلوك مسالك وعرة وطرق فيها كثير من التعسف، فجمعوا بين تصورين كانا كالمفترقين في ثقافتين مختلفتين، بجامع هو النواة الثقافية الواحدة.

أ-ا- تركيب نصين متفارقين قسريا

يغلب على التوراة طابع التفسير وذكر الجزئيات والتفاصيل، إضافة إلى وجود نوع من السرد التاريخي المتتابع أحيانا كثيرة[48]، بخلاف ذلك طغت في الخطاب القرآني ثلاث سمات تمنع حدوث تشابه بين خصائصه وخصائص التوراة، هي عطف الجمل بدلا من تداخلها، والتجميع والمراكمة، والتكرار. وفي المقابل تداخلت الجمل في الخطاب التوراتي وجاءت تفسيرا وتحليلا وإطنابا[49].

ولم يتوقف القرآن عند الجزئيات ولم يسترسل في عرض أخبار دقيقة مفصلة عن إبراهيم، لما كان لا يتوجه إلى تأسيس سيرته في زمانه الأول، بل كان يذكر بالتأسيس القديم، ولم يكن المبلغ معنيا بتكميل التصور وإحكام صياغة الأخبار، بل المهم عقد استمرارية عبر الأزمان تصل الماضي بالحاضر.

---

[48] - يمكن للناظر في سفر التكوين / من الإصحاح 11 إلى الإصحاح 25، أن ينتبه إلى نظام من خلال بدء الخبر التوراتي عن إبراهيم بنسبه ثم دعوته، لينتهي إلى موته، ويبدو أن ذلك قد دفع سيد القمني إلى القول إن التوراة بعكس القرآن تماما كتابة في التاريخ في المقام الأول وكتاب في الدين في المقام الثاني، راجع النبي إبراهيم والتاريخ المجهول، ص 20.

[49] - راجع حول هذه السمات والتر ج أونج : الشفاهية والكتابية، م س، ص.ص 93-94.

إن النص القرآني ينهض بوظيفة التذكير بالأصل وبالوعظ والإرشاد، وهما خاصيتان في الخطاب الشفاهي تنتجه ثقافة شفوية. وإذا كانت الغاية الأولى هي حفظ القرآن في الحافظة، فإن الأسماء والتعاريف وما جاء في معناها لن تظهر أو لن تكون حاضرة حضوراً لافتاً[50].

يبدو أن الاختلاف بين الخصائص الخطابية في النصين هي التي مكنت بشكل من الأشكال من الجمع بين أخبارهما تكميلا وتوزيعا، فالنقص الحاصل في نوعية الخطاب القرآني مكتمل في صيغته بالخطاب التوراتي، بصرف النظر عن وعي المحدثين بالمسألة من عدمه. فالتجميع في القرآن وأساسا في القصص يفك غموضه ما ورد مفصلا في التوراة.

فمثل أخبار لقاء إبراهيم فرعون والختان والزواج ومولد إسحاق وموت سارة وموت إبراهيم أحداث لم تصغها ذاكرة الجماعة الإسلامية ولم تصنعها، فهي غير قادرة على ذلك، بل عادت تنقلها من نص ديني سابق في غير ثقافتها، دون أن تصرح بذلك، وتمكنت من إدماجها بيسر في نصوصها وفي ثقافتها. ومنطقي إذن أن السكوت عن المرجع يساعد على إدماج العناصر الوافدة، كما يساعد في نفس الوقت على نزع علامات غربتها.

إن الجماعة تقوم في النهاية بأسلمة عناصر التصور الإبراهيمي الدخيلة، وهي في الأصل يهودية المنشأ والصيغة.

هكذا إذن لم يعد التركيب قسريا ولم تعد النصوص متفارقة عند المسلمين، بل هي نصوص ينوب بعضها بعضا في تكميل التصور، وما ييسر هذه العملية هو استناد المسلمين إلى مجال معرفي له اتصال بمجالهم المعرفي، هو مجال المعرفة الدينية في ثقافة الآخر، فالتواصل قد تم بين

---

[50] – إننا نعي أن التوراة قد صيغت هي الأخرى وفق مقتضيات الثقافة الشفوية، وقد أعيد تحريرها وتفسيرها، وهي أبلغ في الدلالة على كلام البشر من الدلالة على كلام الله.

القرآن والتوراة، لما تساويا في نفس الوضعية التنزيلية. فالقرآن جاء لرفد محمد، وقبله كانت التوراة قد نزلت لرفد موسى.

غير أننا إزاء هذه العوامل المساعدة على إدماج نصين، نجد عوامل أخرى يمكن أن تمنع حصول تكميل وتجاور وتواصل:

- العامل الأول، يطالعنا من مشكل التحريف، فالمسلمون لم يدخروا جهدا في بيان حدود التحريف الذي طال التوراة، ولكن الغالب سكوتهم عن واقعة التحريف وهم يكملون تصور إبراهيم من نصوص التوراة ذاتها. إنهم في الغالب قصدوا تحريفا يهم ما أنبأ عن مجيء محمد، غير أنهم أطلقوا التحريف بصيغة الإجمال ولم يقصدوا من ذلك تخصيصا.

- العامل الثاني هو اختلاف وضعيتي التنزيل في بعض العناصر، فوضعية التنزيل التوراتي هي وضعية الاستمرار النبوي، خلافا لوضعية التنزيل القرآني الذي جاء مصححا متمما ما كان. ويبدو أن وضعية التنزيل لم تمنع تواشجا قام بين نصين، ذلك أن إبراهيم كان بالنسبة إلى الملتين مؤسسا وأصلا مشتركا بينهما، فانتقل الخلاف إلى شرعية محمد.

- العامل الثالث هو عامل المعاندة الثقافية العقدية، فالقرآن جاء يناهض نصا ثقافيا سبقه هو التوراة، فبدأ بإقرار التحريف، ثم انتهى إلى تجاوز نصوصه وإسقاط أثره في فضاء الجزيرة العربية. غير أن هذا العامل لم يكن هو الآخر مانعا من تواصل لأن الحدث القرآني وإن كان موازيا للحدث التوراتي والحدَث الإنجيلي، فهو قد أقر سير الأنبياء كما جاءت قبله ولم يغير التصورات إلا بمقدار.

أ-2- اشتغال الذاكرة

في العادة تعمد الذاكرة الجماعية إلى طاقتي الإغفال والإبراز، وهي تتخذ موقفين من الفكر الديني السابق، موقف القطع معه وموقف التوظيف.

وإذا كانت الغاية من القطع تحقيق تفرد النص الثقافي اللاحق وبيان تميزه، فإن الموقف الثاني يأتي في سياق حفظ التواصل الديني.

ويبقى الإغفال متعلقا بمواطن تنبئ عن قوة النصوص السابقة وفي نفس الوقت تأتي علامة ضعفها وهشاشتها، فحدث النبوة الإبراهيمية كما هو في التوراة يخلو من عنصر العجيب والخارق المعجز، ولكنه في القرآن يحفل بتلك المظاهر، مثل المحنة والخلاص، ومن ثم فهو علوق في صيغته القرآنية والحديثية بالذاكرة أكثر من مثيله التوراتي. والذاكرة بطبيعتها لا تختزن إلا الأحداث العظيمة.

غير أن هذا الإغفال المؤدي إلى القطع في بداية ظهور الحدث القرآني، سرعان ما يتحول بعد المرحلة التأسيسية في البنية الوسيطة إلى إعادة إحياء واستحضار لرسم التصور الإبراهيمي بوضوح، وقد تسنى للذاكرة ذلك بعودتها إلى نفس العناصر التي كانت قد أغفلتها دون أن تدمرها.

وهكذا فالإغفال إغفال مرحلي، يدوم زمنا معلوما، هو زمن يكتسب فيه النص الثقافي اللاحق قدرة على الديمومة والاستمرار، ثم تعود تلك العناصر للظهور من جديد لترفده وتقيم معه تواصلا مخصوصا.

إن جنوح ذاكرة إلى غير ثقافتها لتكميل تصور ما لا يأتي إلا بعد فترة تثبيت النص المعرفي الأصل، وليس هذا الجنوح ممكنا إلا إذا ما كان فيه تلازم مخصوص بين الإغفال مرة والإحياء مرة أخرى.

ب- ملازمة القرآن والإفادة من مكونات الواقع المادية

في العادة لا تعمد جماعة إلى الاقتباس من نصوص ثقافة أخرى لسد ثغرات في بعض تصوراتها إلا بعد أن تستنفذ كل طاقات نصوصها هي وأن

تبحث في واقعها المادي، وذلك عموما ما ركنت إليه الجماعة الإسلامية.

ب-1- ملازمة النص المعرفي الأصل

بينا فيما سبق أن أهل السنة والشيعة بدأوا من استثمار آيات القـرآن، فاستهلكوها واستنفدُوا كل طاقاتها محققين بذلك ملازمة لمنطـــوق القـرآن، وكان الهدف من ذلك تحقيق التماهي في الروح الجمعي من خـــلال النـــص وعبر الترميز. وإذا كان القصص يدور حول إبراهيم موصولا بمحمد، فـإن الحاضر الإسلامي الذي ظهر فيه الحدث القرآني قد فـرض إيجـازا علـى ذكريات الماضي ودعمها في نفس الوقت بتكرار بعض الصيـغ والعنـاصر والوحدات المتواترة حضورا في أغلب النصوص.

كان المقصد استمرار الجانب المشرق من ذلك الماضي في حـــاضر المسلمين، وهو جانب يضمن مشاركة وجدانية تفضي إلى تماه وانصهار فـي ذات المجموعة.

إن إخبار القرآن عن إبراهيم لم يكن إخبارا عن شخص تاريخي، بـل كان إخبارا عن شخص يتحول إلى رمز يستمد منه المسلمون المعنى، وإذا ما رمز يسمح للذاكرة بنسج ما تريد نسجه مـــن نصـــوص تشـكل إضافـات وتوضيحات. ومن ثم فإن أول شكل من أشكال الملازمة هو تأسيس نصوص تفك تلك الرمزية وتبين عناصرها المستغلقة، وإن لم يخل الأمر أحيانا مـــن إعادة إنتاج للنص القرآني وإعادة إنتاج لحقائقه.

إن ذلك يبقى عملية كاشفة نوعا من التأطير البعدي لأخبار القـــرآن وفق آليات اشتغال الذاكرة الجماعية بما يرومه الضمير الإسلامي. وإذا كـان الأمر على هذا النحو فإن مضمون القصص قد ظل بالنسبة إلـــى المســلمين صحيحا ملزما، فكان أن حملت الأخبار على التوقيف. ولم يكن هناك مجـــال

لمفارقتها. عندئذ كان الشكل الثاني للملازمة الإعراض عن الخوض في مسألة موثوقية القصص رغم أنها افتراضية من وضع الجماعة الإسلامية لاحقا.

إن هذه الملازمة في شكليها المذكورين تندرج في سياق وظيفة ذكرناها سابقا هي تحديد الأصل بالبحث عن هوية العرب المسلمين وقد كان ذلك في حقيقته بحثا عن الهوية الدينية التي حددها القرآن[51]، بل إن الإيمان في حد ذاته فرض ضرورة البحث عن النسق الديني العام الذي ينتمي إليه العرب، وقد بدأ ذلك أول ما بدأ بتمثل الماضي الديني ومحاولة تقديم تصور واضح حوله[52].

ب-2- الإفادة من مكونات الواقع المادية

واجهت الجماعة الإسلامية مشكلة عدم كفاية النص المعرفي الأصل، بعد أن استنفدت حد الملازمة، فلم يعد بالإمكان تقديم الإجابات عن أسئلة أقلقت الضمير الإسلامي، ولم تجد الذاكرة مخرجا، إلا لما تجاوزت النص ودائرته واستثمرت معطيات الواقع المادية، وأحالت بها على تاريخها القديم لأنها الشاهد الوحيد على حدوث السيرة[53]، ومن ذلك بدأت تكمل نسج عناصر تصور إبراهيم.

إن الجماعة وهي تعود إلى واقعها الماثل أمامها تنفصل حينا من الزمن عن القرآن ولكنها في حقيقة الأمر تنفصل عنه من جهة لتتصل به من

---

[51] – انظر نصر حامد أبو زيد : مفهوم النص، ص 63.

[52] – راجع فرحان محمد جلوب : القدر والإنسان بحث إبستيمولوجي في تواريخ اليعقوبي وابن الأثير، ص5

[53] – يذهب محمد أحمد خلف الله إلى أن مصادر القصص مستمدة من البيئة الإسلامية التي نزل فيها القرآن، راجع الفن القصصي في القرآن الكريم، ص.ص 226-230.

جهة أخرى، فهي بتلك المكونات المادية تعيد بناء عناصره بما يناسب غاياته العامة. فكان أن أسطرت محنته بوصفها النار ووصفها خلاص إبراهيم ووصف حدث الذبح وفداء إسماعيل.

غير أن ذلك لم يخلُ من تلبيس أحيانا كثيرة، فقد ركبت عناصر الواقع على النص تركيبا قسريا، وجاءت المبالغات دليل عدم تمثل المسلمين للأحداث بوضوح.

كان العقل يعيد إنتاج النص بالواقع، وقد كان يعيد إنتاجه وهو يلازمه. ولم يكن الركون إلى المعطى الواقعي المادي قارا في الثقافة العربية الإسلامية، وإنما هو يدوم حينا من الزمن، هو تحديدا زمن إقامة التصورات وبنائها في الذهن ثم رسمها في نصوص. فحالما تنتهي عملية نسج التصور تعود الذاكرة إلى الفناء كليا في النصوص وتعزف عن إنتاج جديد قابعة في منطوق القرآن[54].

إن الأمر إذن تداول بين النص ملازمة ثم الواقع، فليست المفارقة في النهاية إلا ملازمة غايتها سد الثغرات وتكميل التصور.

إن الذاكرة تختار أخبارا أو تبتدع أخرى وهي تسعى إلى أن تكون مطابقة لمعايير العصر الإسلامي الأول جماعة وأشياء وأماكن وأحداثا رغم بعدها عن زمن إبراهيم وتأخرها عنه. ولا يعنيها التناقض، فهو ليس مهما بل الأساسي وجود عنصر واقعي بمثابة الشاهد الحي. وفي الحالين، حال ملازمة النص والإفادة من الواقع، كان هناك انتقاء لما يخدم النص وأحداثه وإقصاء لما قد يخالفه.

تتفق نصوص التوراة والقرآن ومجاميع أهل السنة والشيعة على أبوة

---

(54) – علي حرب : لعبة المعنى، ص 57.

إبراهيم، فهو جد بني إسرائيل والمسيحيين وأبو المسلمين والإمـــام الشـــيعي الأول، وهذا الاتفاق فكرة رئيسية مولدة للمعنى الـــذي تـــدور حولـــه كـــل النصوص، فهو يضفي على حياة المجموعات العقدية معنى.
والرؤية الأيديولوجية والعقدية اللاهوتية تلتقيـــان فـــي تأســـيس تصـــورات المجموعات الثقافية، حتى إن ما يحدث في ثقافتنا له مثيـــل فـــي الثقافـــات الأخرى[55].

لقد كان للنصوص المختلفة نوع من التداول بين ثلاثة مواقع، موقـــع الآخر العقدي وموقع السني السائد وموقع الشيعي المعارض، وكان إبراهيـــم في صور ثلاث، دالا مرة على اليهودية، وأحيانا على الشيعة، وأخرى علـــى السنة. فإذا ما كان مخبرا عن اليهود جاءت أرض كنعان أرض الميعاد، وإذا ما تعلق الأمر بالمسلمين كان دالا بمكة والطائف واليمن. أما إذا ألقى بظلاله على الخصوصيات العقدية السياسية، وأساسا مع الشيعة فلا بد من فهم علاقة إبراهيم بالإمامة.

وكلما أمكننا فهم التداول في المواقع الأيديولوجية، تعرفنا على كيفيـــة اشتغال الذاكرة الجماعية، فوظيفة الأيديولوجيا هي العمل على تقوية الذاكـــرة بشكل أو بآخر، بما يجعل كل حدث موضوعا لاعتقاد كل فـــرد. وإذا كـــان القرآن يدشن الخبر عن التأسيس ويفتتحه، فإن العقل المؤسس لا بد أن يعيش تلك الأخبار وأن يجمع الأفراد حولها بواسطة تأويلات بعدية تعيد صياغتـــه، وهذا يعني أن الحدث المؤسس يخضع لأيديولوجيا مؤطرة، حتـــى إن كـــل تخليد جماعي لا يحدث إلا عبر تمثل الفرقة السياسي.

إن كل مجموعة سياسية تظل قائمة، وتؤمن اســـتمرارها ووجودهـــا

---

[55] – قارن نتائج عملنا ببحث: A.Ségal : Enquête sur un patriache, p.p 300-350

الفعلي بفعل الصورة الثابتة التي تصنعها عن ماضيها وتتمثلها، وهي بالأساس صورة نموذجية عامة، ليس فيها إخبار إلا بما يمجد السابقين ويزين سيرتهم[56].

لقد بدا التصور في البنية الوسيطة أكثر انسجاما، ودخلت العناصر في علاقات منسجمة، وقلت الثغرات القائمة في الأزمان والأماكن، وبدا الخبر شبه مكتمل، غير أن ذلك لم يستو استواء تاما فهناك عناصر ما زالت تحتاج إلى تكميل ومعاودة نظر، وذلك ما سيقوم به عموما المفسرون.

هكذا ننتهي إلى أن التصور الإسلامي المحمول حول إبراهيم صيغ كتابة في أربعة نصوص وتشكل بها أصلا وظهر ثنيها، التوراة والقرآن والواقع وقد تحول إلى نص ونصوص الفرق الإسلامية، وقد كان القرآن عمدة النظر فقد قرأ بعدة وجوه :

- قراءة النص بالنص في نحو الإدماج بين سير مختلفة لأنبياء آخرين والاستفادة منها.
- قراءة النص بالواقع وتصور الأحداث من البيئة الإسلامية المعيشة.
- قراءة النص بنص آخر، كالاستعانة بالتوراة قصد تكميل تصور إبراهيم.
- قراءة النص بهم الفرقة السياسي.

في كل الأحوال تأثر التصور بالذات المخبرة والطرف الثقافي المجاور وبالمقالة السياسية.

---

[56] - راجع حول ما ذكرنا: Paul Ricoeur : du texte à l'action, p.p 22-24

الفصل الرابع

صيغة المراجعة والتكميل في البنية الوسيطة من خلال كتب التفسير

«لا أريدكم أن تفهموا أنني أضع التفسير العلمي والتفسير الأسطوري في نفس المستوى، كنت أريد القول إن عظمة التفسير العلمي وتفوقه لا تكمن في إنجازات العلم العقلية والعملية دون سواها ... بل أيضا في تفسير ما هو مشروع إلى حد ما في التفكير الأسطوري»

C.Lévi Strauss
Myth and Meaning

لا يرقى الشك فيما نعلم إلى أسباب نشأة هذا الصنف المعرفي، وهي أسباب تعود إلى طبيعة النص المعرفي الأصل (= القرآن) الذي يشوبه غموض في معانيه وأخباره إضافة إلى سمته التجميعية غير التفصيلية، وهذه الأسباب تبدو في نظرنا كافية لمنع تفرده بمضامين معرفية خاصة.

ولئن قرت في التاريخ حدود تدوين هذا الصنف الراجعة فيما يذكر الذهبي إلى السنة الثالثة والأربعين بعد المائة حين شرع علماء الإسلام في تدوين الحديث والفقه والتفسير[1]، فإن نشاط المفسرين كان قد بدأ شفويا وموازيا لرواية القرآن وقراءته مع الصحابة أمثال عبد الله بن مسعود (ت30هـ) وعلي بن أبي طالب وعبد الله بن عباس (ت 68 هـ)، وهو ما يؤكد أن استقامته علما كانت مبكرة إن لم نقل إنها متلازمة مع الوحي. وهذا التلازم يفيدنا في تبين أربع نتائج :

– كونه علما جاهزا لا يعني أنه قائم بذاته بل هو متولد عن غيره أي عن القرآن وهو يصدر عنه ولم يبن له معرفة خاصة وإن حدد له طرائق ووسائل منهجية وشروطا علمية كالإلمام بالعربية لمعرفة خصائص البيان القرآني، وبأسباب النزول لتمييز الناسخ والمنسوخ، وبالحديث لأنه شارح لما ورد عاما فيه وبتاريخ الأمم الماضية لما له من صلة بالقصص[2].

وقد تثبتت جميعها على مر الأزمان وصارت مما لا يقوم بدونه أي تفسير[3].

---

(1) – ذكره السيوطي في تاريخ الخلفاء ص 416.

(2) – عبد المجيد الشرفي : الإسلام والحداثة ص 63.

(3) – راجع علاقة التفسير بالقرآن كما حددها ابن جرير الطبري في : جامع البيان، ج1، ص 6.

– لم يؤسس التفسير خطابا خاصا ذا محتويات معرفية جديدة بل استمدها من مصدره، ومثل مصطلحات الظاهر والمجمل والمفصل والخاص والعام والمحكم والمتشابه والناسخ والمنسوخ وإن وردت بشكل مكثف في النصوص التفسيرية ودرجت دائما باستمرار على ألسنة المفسرين فهي لا تعدو أن تكون أوصافا للنص القرآني ولآيه بل لعلها من جهة أخرى تبدو دليلا على انتماء نصوص التفسير معرفيا إلى القرآن.

– إن وظيفته لا تتحدد داخل نصوصه بقدر ما تتحدد خارجه أي في علاقته بالنص المؤسس وقلما تتجه إلى محاورة نصوص تأسست داخله، فهو شاهد على نص آخر دون أن يكون الشاهد على ذاته ويؤدي وظيفة إزاء القرآن مع نصوص أخرى، ثم هو يؤسس لعلاقة جدلية بين النص والمفسرين[4] والواقع على مدى تعاقب الأجيال.

– إن التفسير حتى في حال اكتماله بقي من العلوم المساعدة على فهم النص وتمثله وكأنه الواسطة بين النص والمتقبل الإسلامي في ظروف مختلفة. غير أن الناظر الحصيف يمكن أن ينتبه بحكم تطور التفسير واختلاف عصوره إلى أن هناك شبه استقلالية معرفية قد تحققت جزئيا خاصة أن جملة من المدونات قد نشأت هي بدورها لخدمة التفسير، ويمكن للمفسر أن يستعين بها في تفسيره وقد كان أغلب مؤلفيها من المفسرين نذكر منها معاني القرآن للفراء (ت 207 هـ) ومعاني القرآن لأبي عبيدة (ت210هـ) و غريب_القرآن لابن قتيبة (ت 276 هـ)[*]، وبعضها الآخر

[4] – عبد المجيد الشرفي : الإسلام و الحداثة ص 64.

[*] – جاء في كتاب الفهرست لابن نديم طبعة دار المعرفة بيروت د ت، في الفن الثالث من المقالة الأولى ما يلي : "الكتب المؤلفة في معاني القرآن ومشكله ومجازه، كتاب معاني القرآن للكسائي وكتاب معاني القرآن للأخفش وكتاب معاني القرآن للرؤاسي وكتاب معاني القرآن ليونس بن حبيب وكتاب معاني القرآن للمبرد... وكتاب معاني القرآن للفراء وكتاب معاني القرآن لأبي عبيدة"، ص 52، وفي الكتب المؤلفة في

داخل في مجال الفقه ولكنه ملحق بصنف التفسير لأنه تناول آيات الأحكـــام. وعموما يمكن الإشارة إلى انتماء نوعين من المدونات إلى هذا الباب وهما ما ورد في دائرة علوم القرآن[5] وما ورد في دائرة أصول الفقه.

لقد عدت هذه المدونات وسائط بين التفسير والقرآن وقد حافظت على انتمائها إلى هذا الصنف كما أكدت انتسابها إلى النص القرآني و كانت أحيانا كثيرة سلطة عليه. ومن المفيد أن نذكر بأن كتبا كثيرة مثلـــت نوعـــا مـــن التفسير، ومثال ذلك ما كتبه محمد بن السائب الكلبـــي الإخبـــاري النســـابه (ت146 هـ؟) ومقاتل بن سليمان بن بشر البلخي (ت 150هـ) ومحمد بـــن إسحاق (ت150هـ ؟) في السيرة. وهؤلاء كانوا يمارســـون فـــي الثقافـــة الإسلامية التفسير وهم يحـــاولون إيجـــاد روابـــط معرفيـــة بيـــن القـــرآن والإسرائيليات، وقد انبنت تلك المحاولات على جملة من النتـــف التفســـيرية محافظة على شكل من الاستقلال المعرفي ومقيمة من جهة ثانيـــة تبعيتـــها للنص القرآني[6].

وإذ نسجل أن السبب الرئيسي لهذا التلاقي يعود إلى الحيز النصـــي القرآني الغامض الذي وقع حوله الاختلاف ونعني إخباره عن أمم المـــاضين وأنبيائهم فإن الأمر في نظرنا يعود إلى الثقافة الموسوعية لـــهؤلاء وتعـــدد التخصص عند الواحد منهم وهو ما كان سببا قويا لحـــدوث هـــذا التداخـــل المفضي في النهاية إلى التناص.

غريب القرآن ذكر أنها كتاب غريب القرآن لأبي عبيدة و غريب القرآن لابن قتيبة، ص 53، وقد كان الفراء وأبو عبيدة وابن قتيبة ممن ألفوا في التفسير، أما التأليف في اللغة فقد كان مرتبطا بمحاولات القدامى تفســير القرآن لأن اللغة آلته. راجع جولد تسيهر : مذاهب التفسير الإسلامي، ترجمة عبد الحليم النجـــار،ط 2، دار اقرأ بيروت 1983، ومحمد حسين الذهبي التفسير والمفسرون ج1، ط 2، دار الكتب الحديثة 1976.

(5) – انظر السيوطي : الإتقان في علوم القرآن بيروت 1973.

(6) – راجع محمد عجينة م.ن.ج1.ص83.

ومثل هذا يجعلنا ننتهي إلى نتيجة منطقية شبيهة بما كنا انتهينا إليه سابقا في الأحاديث وهي أن نصوص التفسير تصلح لأن تكون مكونا من مكونات النص الإسلامي إضافة إلى القرآن والحديث بما أنها أحاديث وتفسير في نفس الوقت، كما أن المدونات التي ذكرنا سابقا يمكن أن تكون جزءا منه أي موصولة هي الأخرى بالقرآن والأحاديث، وهذا يعني أن نص التفسير صالح لاختبار مدى صواب فرضية النص الإسلامي المحددة بالقرآن والأحاديث دون غيرهما من النصوص.

إن اهتمامنا إذن بهذا الصنف من المدونات التفسيرية مبرر أولا بانتمائه إلى النص المعرفي الأصل، ولأن التصور حول إبراهيم في القرآن والحديث يجد له حيزا نصيا مماثلا في التفسير وهو مبرر ثانيا بتوسع المروي مقارنة بالنص القرآني والحديث، فهناك من العناصر ما أضيف إلى التصور الأول ولم يكن قائما فيه أصلا ونحن نسعى إلى تحديده وفهم أسباب إضافته ومعرفة مرجعيته، كما أن هناك عناصر اختزلت وأخرى أقصيت وأغفلت لأسباب يعود بعضها إلى تطور علم التفسير واختلاف المجتمعات التي أنتج فيها وبعضها الآخر يعود إلى تدخل الفرق السياسية في صياغته.

إننا إذ نقبل على دراسة تصور إبراهيم القار في التفاسير نواجه دون شك ثلاثة مآزق ، الأول هو المأزق الابستمولوجي لهذا الصنف وهو يخرج عن حدود دراستنا ولكن يهمها في جانب مخصوص والثاني المأزق الأيديولوجي والثالث مأزق زمنية التفاسير ومشكلة تصنيفها داخل دراستنا تصنيفا واضحا بينا.

فبالنسبة إلى المأزق الأبستيمولوجي يمكن إدراكه من خلال الترادف الحاصل بين التفسير والتأويل في نفس المدونة فليست الحدود بينة بينهما

حتى إن ما يعد تفسيرا يبقى في ظاهره كذلك ولكنه في الأصل تأويل، فغياب الحدود إضافة إلى استعمال الصوفية لمصطلح التأويل وكذلك الشيعة واستعمال أهل السنة لمصطلح التفسير يجعلنا لا نطمئن لعبارة مدونات التفسير مطلقة دون نقض أو نقاش، لأن إمكان القول بمدونات التأويل جائز جدا بل لا يقل قيمة عن العبارة الأولى. نضيف إلى ذلك الوجوه الفلسفية لكلمة تفسير بما تعنيه من تعليل في إطار نظريات فلسفية فضلا عن وجوه استعمالها المعروفة بما هي شرح وتبيين.

ورغم هذا الحرج الذي نبديه ونحن نستعمل العبارة في شكلها الاصطلاحي فإننا مدفوعون إلى إقرارها بسبب ما جرى في الاستعمال تاريخيا و ما وقع تداوله في الثقافة الإسلامية عموما وغيرها[7] باعتباره قد أصبح نهائيا المعنى الديني المرتبط بمستويات التنزيل في الكتب الدينية، ودلالته على الشرح والتبسيط والتأويل والرغبة في استنباط الأحكام.

ومن ثم فإن الدافع إلى اعتبارها مصنفات في التفسير هو تعامل الدارسين معها باعتبارها كذلك أي بوصفها صنفا معرفيا عرف بالتفسير، مع أننا نعلم أن بعضها قيل عنه "فيه كل شيء ماعدا التفسير" ونعني بالذات التفسير الكبير لفخر الدين الرازي.

غير أنه لئن كان بالإمكان تجاوز مشكلة التفسير/التأويل وكأنهما الوجه والقفا فإن نص التفسير هو النص الأكثر مراكمة لنصوص الثقافة العربية الإسلامية سواء نصوص القصص أو غيرها مما يعني أننا في المدونة الواحدة يمكن أن نجد نصوص المفسرين السابقين ماثلة فيه وهي أحيانا منسوبة إلى أصحابها وأحيانا أخرى مضمنة دون أدنى إشارة وذلك

---

(7) – èxégèse في اللسان الفرنسي و exegesis في اللسان الانقليزي.

مؤثر في التصور المحمول عموما، فنحن من جهة قد ننسبه إلـــى صــاحب المدونة وهو في حقيقته خلاصة نتائج سابقيه وقلما نجد لاحقــا لا يســتعين بسابق ولا يأخذ بآرائه، كما أنه ليس بإمكاننا أن نفصل حــدود رأيــه عمــا تسرب إلى نصه التفسيري من الثقافة الشعبية ومن متخيل الجماعة.

لعلنا نحتاج هنا إلى الحديث عن التصور الجامع بين كل المفســرين أو لنقل بين كل المصنفين والمحدثين والجماعة المرجعية، لأن نص التفســير يصلح لأن يكون واحدا من أكثر النصوص تعبيرا عن تداخــل النصــوص الثقافية وتداخل آلياتها تواشجا أو تفارقا وليس عسيرا الانتباه إلى توفره علــى سمات نص سياسي أيديولوجي إضافة إلى سماته العقدية المعروفة.

وبهذا نصل إلى المأزق الثاني المتولد عن المأزق الأول وهو ما كنــا وسمناه سابقا بتدخل الفرق السياسي. وقد أشرنا إلى أنه يشمل النص القرآنــي والأحاديث السنية والشيعية. وطبيعي أن ذلك يجعلنا نرصد خطين ظــاهرين من التفاسير خط أهل السنة وخط الشيعة وكل فرقة منــهما تؤســس فقهــها وأحاديثها وتفاسيرها وغير ذلك مما تعلق بالتعاليم الأيديولوجية المخصصــة للأتباع المتشيعين. ومثل هذا يفرض علينا ضرورة اعتماد نفــس التخطيــط السابق بتعيين تصور الموقع الإيديولوجي الأول والثاني.

وإننا نعلم أننا لسنا نتعامل مع تفسير فرقتين فقط، بل هنــاك أنــواع أخرى كتفسير المعتزلة والصوفية بل إن الصوفية فرق منها جماعة وحــدة الوجود والحلاجية وأصحاب ابن عربي وغيرهم من صوفية أهل الســنة إلا أن هذا التعدد الفرقي لا يعني اختلافا هاما بين التصــورات ولذلــك فضلنــا اعتماد التصورين الشيعي والسني الظاهرين واعتبرنا ما ورد في مدونــات الفرق الصغرى من باب تكميل التصور دونما إغفال لبعض حالات التعارض

إذا ما مست جوهر التصور وأسسه المكونة أو كانت تراعي مصلحة هذه الفرقة أو تلك.

أما المأزق الثالث فمرتبط بزمنية مدونات التفسير ومشكلة تصنيفها وفق أصناف واضحة تراعي خصوصيات الحقبة التاريخية والنزعة الغالبة عليها واتجاهها العام. فلئن كان التفسير متأثرا بشخصية المفسرين واتجاهاتهم الفكرية وآفاقهم الذهنية وبالظروف التاريخية الحافة بنشأة خطاب التفسير عموما فكان أن وجدت أصناف تفسير منها ما هو بالرأي أو المأثور الشيعي والسني والمعتزلي والصوفي والفقهي[8]، فإن مشكلة تطور اتجاهاته ومدوناته تخلق أمامنا عقبة كبرى تجعلنا نتحدث فعلا عن إمكانية تصنيف داخلي قد يتجاوز هو الآخر حدود الفرق السياسية إذ يمكن أن نتحدث عن تفاسير كلاسيكية سلفية استقرت طرائقها ومناهجها وآليات النظر فيها منذ تفسير ابن عباس المفترض والطبرى والزمخشرى والرازي.

وقد كان اللاحق منهم يكرر عمل السابق بشكل أو بآخر ما عدا بعض الإضافات في هذا العنصر أو ذاك. وإنه يمكن أن نضيف أيضا إلى هذا النوع تفاسير حديثة تنتمي إلى الحداثة بالزمن دون أن تتأثر بها مرتدة إلى السنن التفسيرية الكلاسيكية، وأبرز تلك التفاسير دلائل التوحيد و محاسن التأويل لجمال الدين القاسمي (ت 1914 م) والتحرير والتنوير لمحمد الطاهر ابن عاشور (ت 1973م)[9] وما جاء في تفسيريهما ليس غير تمثل للتفاسير القديمة على طريقة النقلة القدامى مع انصراف عن مشاكل العصر[10].

إننا أمام ثلاث جماعات تشتغل بالتفسير[11]، جماعة سنية وشيعية

---

[8] – عبد المجيد الشرفي، م ن، ص 64.

[9] – طبع الأول في القاهرة سنة 1914 و الثاني طبع في ثلاثين جزءا في تونس سنة 1984.

[10] – راجع عبد المجيد الشرفي م ن، ص.ص 84-85.

[11] –نهتم بالتفاسير الحديثة في أثر المعرفة الحديثة في تصور إبراهيم

تقرأ النص بالنص وتزيد فيه بعض مشاغلها الأيديولوجية وجماعة حديثة زمنا سلفية تقليدية الآليات تجتر كلام الماضين وتغفل واقعها[12] .

إذا كان الحال على ما بينا فما هو موقع إبراهيم من هذه النصوص؟ وهل يتغير تصوره بين هذا النموذج وذاك أم يغفل ؟وهل يمكن اعتبار المفسرين قد قاموا بدوري المراجعة والتكميل.؟[13]

إن المآزق الثلاثة التي ذكرنا، المأزق الأبستيمولوجي والمأزق السياسي الأيديولوجي والمأزق الزمني[14] تدفعنا إلى اعتماد تصنيف مخصوص لمدونات التفسير يراعي التحولات الابستيمولوجية والزمنية والايديولوجية[15] بشكل يمكننا من معرفة التغيرات الطارئة على تصور المسلمين المحمول حول إبراهيم على مقادير تلك الأنواع وبالنظر إليها دائما، ولكن ذلك ليس ممكنا عمليا لسببين:

– الأول، هو أننا لا يمكن أن نقيم حدودا بين التفسير والتأويل[16] ولا بين الأيديولوجي والمعرفي ولا بين القديم والحديث إلا بدراسة سابقة لهذا العمل تتعلق بالتفسير وظروف تحولاته وتغيراته و بيئات المفسرين الحضارية والثقافية وهو ما لا يتيسر لنا إطلاقا في هذا العمل، وإلا انقلبت دراستنا إلى دراسة للتفسير، نضيف إلى ذلك صعوبة تحديد أثر الثقافات الأخرى في التفاسير الحديثة كالثقافتين الفارسية والهندية فلا يمكننا مثلا أن ننكر أثر محمد إقبال ولا أثر أبي الأعلى المرودودي في الفكر العربي الإسلامي الحديث[17].

---

[12] –لم تغفل المتصوفة والمعتزلة بل لهما دور في التكميل.

[13] –هي مراجعة تأتي في العادة قبل اكتمال التصورات الثقافية.

[14] –لايفهم هذا المأزق بوضوح إلا في علاقته بالتفاسير الحديثة.

[15] –نقصد الطارئ في خصوص ظهور الحركات الأصولية.

[16] –لايمكن الجزم مثلا بأن أهل السنة لم يؤولوا.

[17] – انظر كتاب المودودي المصطلحات الأربعة ، وقارن بسيد قطب ويوسف القرضاوي.

– الثاني، هو مدى استقلال النصوص عن بعضها البعض فنص الصوفية من غير التفسير يصلح لأن يكون تفسيرا ونص الحديث كذلك بالنسبة إلى الشيعة أو السنة وكذا نص قصص القرآن. كما أن نصوص التفسير الحديثة عند الجماعات السياسية تتلبس آليا بنصها السياسي فلا فرق مثلا بين معالم الطريق لسيد قطب و تفسيره للقرآن، بما أن المعالم مقتطعة من التفسير ولا فرق بين رسالة التوحيد لمحمد عبده وتفسيره المجموع في تفسير المنار ولا فرق أيضا بين التحرير والتنوير و مقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور.

إنها نصوص يجتر بعضها البعض وإن ظننا لوهلة أن هناك حدودا بينة بين كتاب الواحد منهم في التفسير وفي غير التفسير فإننا سرعان ما نجده متلبسا بالآخر.و بهذا لم نعد أمام نص واحد بل نص جامع حتى إن كل تصنيف يبدو قابلا للنقد إذ لا حجج تؤكد صوابه.

ولقد قر لنا في النهاية أن ننظر إلى التفاسير باعتبار الغالب عليها في نصوصها، فكان النظر في هذا المستوى من العمل وقفا على التفسير الفرقي السياسي، من بدايات التفسير إلى حدود نهاية القرن الثامن مع ابن كثير دون أن نضيف إليه ما ظهر في بعض تفاسير القرن العشرين المذكورة سابقا لأن هذا النوع على امتداده الزمني غلب عليه ما استقر في المدونات التأسيسية، وخاصة ما جاء في تفسير الطبري. ويخترق هذا النوع تياران أيديولوجيان أهل السنة والشيعة وتيار ثالث معتزلي، فكان لكل منها تفسيره الخاص ومدوناته التي يحتج بها، وقد أشرنا أساسا إلى التيارين الأولين لتمايز

و انظر لمحمد إقبال تجديد الفكر الديني في الإسلام، وراجع حول التفاسير الهندية :
J.M.S. Baljon : Modern Muslum koran interpretation (1880-1960).

تفسيريهما واختلاف تصوريهما في كثير من العناصر رغم ائتلافهما في عناصر أخرى، وهما في الأصل ينطلقان من نفس المسلمات التي استقرت في مدونات الحديث، وقد ألحقنا تفسير صوفية أهل السنة بالتفسير السني لما كانت المسلمات واحدة والمقالات السياسية لم تتغير، وإجمالا فإن هذا النوع تطغى عليه نفس المباحث ونفس الآراء ولذلك فهو يشكل في تلاحمه تصورا عن إبراهيم قد قر في الثقافة العربية الإسلامية منذ القديم أما حدود التغيير فذلك ما سنكشفه لاحقا.

1-التفسيرالسني

يمكن الجزم أن السمات المعرفية العامة للتفسير السني التقليدي ليست مختلفة عن مثيلاتها في بقية أنواع التفسير الأخرى[18] وهو ما يعني أنه بالإمكان اعتبار أغلب التفاسير غير السنية تفاسير تقليدية.من هذه السمات نذكر على وجه الخصوص:

- اعتماد نفس المنهج بتتبع سور القرآن آية آية والوقوف عند أسباب النزول وتفسير القرآن بالقرآن ثم بالأحاديث النبوية وبأقوال الصحابة والتابعين والإحالة على الشواهد الشعرية وبيان العلاقات اللغوية قصد الانتهاء إلى المعاني.

- الرغبة في تبين الحقيقة من الآي وحصرها في واحدة مستمرة من جيل إلى جيل ومن عصر إلى آخر وفي النصوص الثقافية المتولد بعضها عن بعض.

- نزعة المحافظة وملازمة ما قاله المفسرون السابقون و خاصة ما

---

(18) -انظر التفاسير الحديثة في الفصل الأخير.

قال ابن عباس الذي كانت سلطته طاغية في كل التفاسير[19]، ولا يكاد مفسر يخرج عن حدود مرسومة ليقطع مع آراء أئمته.

- الربط الآلي بين المقدس والتاريخي والعمل على بيان التطابق بين النص والتاريخ وأحداثه.

إن جملة هذه السمات هي التي تصل في رأينا بين تفاسير أهل السنة والشيعة والمعتزلة والصوفية و يبقى الاختلاف بينها جميعا متعلقا بمضامين الآي وخاصة ما جاء في قصص الأنبياء.

أ- الطبري الجامع في "جامع البيان"[20]

أ-1- في المسار العقدي

أ-1-1- عنصر المحاجة

لئن لم يتوقف المحدثون كثيرا عند أمر المحاجة، فإن المفسر دقق النظر وحاول تقديم إضافات خبرية انتظمت في وحدات بسيطة، منها أن من

---

[19] - حاول راشد عبدالمنعم الرجال جمع تفسير ابن عباس من خلال ما أورده المفسرون في تفاسيرهم و أحال عليه في تلك المصادر بدقة و وضوح. و قد جمع ما جمع بالنظر إلى ما أثر عن ابن عباس فيما يعرف بصحيفة علي بن أبي طلحة (90 هـ- 143 هـ)، غير أن فقدان الصحيفة و تعذر العثور عليها جعله يرجح أن ما نسب إلى ابن عباس في التفاسير هو تفسيره الذي جمع في الصحيفة المفقودة، و بما أن رأيه كان على سبيل الترجيح و الظن و على غير يقين فضلنا العودة إلى المصادر الأصلية. انظر تفسير ابن عباس المسمى صحيفة علي بن أبي طلحة، تح، راشد عبد المنعم الرجال، مؤسسة الكتاب الثقافية، بيروت، ط 1، 1991.

[20] - حينما ألف الطبري (ت 310 هـ) جامع البيان في تأويل آي القرآن كان التفسير قد استقام بعد علما خادما للقرآن مساعدا على فهمه بنشأة أربع دوائر : دائرة ابن عباس بمكة، و دائرة زيد بن أسلم بالمدينة ودائرة عبد الله بن مسعود بالكوفة و دائرة أبي موسى الأشعري بالبصرة. و تأخر الطبري عن هؤلاء بحوالي قرنين مكنه من الجمع و تحصيل خلاصة آرائهم فمثل ابن عباس (ت 68 هـ) المرجع في التفسير ومجاهد (ت 104 هـ) و مقاتل بن سليمان (ت 150 هـ) و الثوري (ت 161 هـ) و سفيان بن عيينة (ت 196 هـ) كأنما كانوا هم المؤلفون لجامع البيان و فضل الطبري جمع آرائهم و رصفها في مدونته. لذلك فنحن نعي أن تفسير الطبري هو في النهاية تصور الجماعة المرجعية في القرنين الأول والثاني وتحديد تصوره هو بالضرورة تحديد لتصور جماعي .

راجع : Gilliot:Les débuts de l'èxégèse Coranique, Revue du monde musulman et de la méditerranée N°58, 1990 p.88-89.

حاج إبراهيم في أمر الموت هو الملك النمرود ببابل، وهو صاحب الصـــرح الكبير، و قد دعا برجلين فقتل أحدهما و استحيا الآخر، فقال أنا أحيي هـــذا، أنا أحيي من شئت وأقتل من شئت[21]. و في خبر آخر أن "أول جبار كان في الأرض نمرود، وكان الناس يخرجون فيمتارون من عنده الطعـــــام فخـــرج إبراهيم يمتار يوما مع من يمتار، فإذا مر به ناس قال من ربكم؟ قالوا أنـــت، حتى مر إبراهيم، قال من ربك؟ قال الذي يحيي ويميت، فرده بغير طعـــام". وقد ذكر رواة الخبر أنه كان عنده إسحاق وإسماعيل، وأن ذلك كـــان بعـــد محنته[22].

أ-1-2- رؤية الملكوت

أورد الطبري عن مجاهد في هذا الغـــرض أن الســماوات الســبع تفرجت لإبراهيم حتى العرش فنظر فيهن وتفرجت له الأرضون السبع فنظر فيهن. وذكر آخرون أنه نظر إلى مكانه في الجنة ومنزلته فـــي المســلمين. والمهم من هذه الأخبار هو تحديد زمن الرؤية، فهي قد وقعت بعد خروجـــه من مكان الاختفاء، مما يعني أن أول ما حدث في مسار الدعوة هو رؤيتـــه الملكوت[23].

أ-1-3- كسر الأصنام

يذكر الطبري أخبارا حول هذا الحـــدث تختلـــف عمـــا أثبـــت فـــي الأحاديث، ووجه الاختلاف بين في سبب كسر الأصنام وكان ســـبب فعـــل إبراهيم ذلك بآلهة قومه أن أباه قال له "يا إبراهيم إن لنا عيدا لو قد خرجـــت معنا إليه قد أعجبك ديننا، فلما كان يوم العيد، فخرجوا إليـــه، خـــرج معـــهم إبراهيم، فلما كان ببعض الطريق ألقى نفسه وقال: إني سقيم، يقول أشـــتكي

---

[21] - تفسير الطبري ج.3 ص.25.
[22] - م.ن، ص.26.
[23] - م.ن.ج 7 ص.247.

رجلي فتواطؤوا رجليه وهو صريع، فلما مضوا نادى في آخرهم، وقد بقي ضعفى الناس: تالله لأكيدن أصنامكم بعد أن تولوا مدبرين (الأنبياء21/57) فسمعوها منه، ثم رجع إبراهيم إلى بيت الآلهة، فإذا هن في بهو عظيم، مستقبل باب البهو صنم عظيم إلى جنبه أصغر منه بعضها إلى بعض، كل صنم يليه أصغر منه حتى بلغوا باب البهو، وإذا هم قد جعلوا طعاما، فوضعوه بين أيدي الآلهة، قالوا إذا كان حين نرجع رجعنا، وقد باركت الآلهة في طعامنا، فأكلنا، فلما نظر إليهم إبراهيم، وإلى ما بين أيديهم من الطعام قال ألا تأكلون (الصافات 37/90) فلما لم تجبه، قال مالكم لا تنطقون فراغ عليهم ضربا باليمين (الصافات37/91) فأخذ فأس حديد فنقر كل صنم في حافتيه ثم علق الفأس في عنق الصنم الأكبر ثم خرج، فلما جاء القوم إلى طعامهم نظروا إلى آلهتهم قالوا من فعل هذا بآلهتنا؟ إنه لمن الظالمين قالوا سمعنا فتى يذكرهم يقال له إبراهيم (الأنبياء 21/60)"[24].

أ-1-4- المحنة

يجمع الطبري جملة الأخبار الواردة في الغرض وهي لئن كانت متسقة في مجملها مع ما ورد منها في مجاميع الأحاديث السنية على وجه الخصوص، فإن بعض الوحدات أقحمت إقحاما ومثال ذلك ما روي عن عبد الله بن عباس قال "أتدري يا مجاهد من الذي أشار بتحريق إبراهيم بالنار؟ قال لا، قال رجل من أعراب فارس، قال يا أبا عبد الرحمان أو هل للفرس أعراب ؟ قال نعم الكرد هم أعراب فارس، فرجل منهم هو الذي أشار بتحريق إبراهيم بالنار"[25]. وقد ذكر أيضا أن الناس في زمانهم ذاك ألقوا شيخا منهم في النار لأن يصيبوا نجاته كما نجي إبراهيم فأحرق[26]. و قد

---

[24] – م.ن.ج 17 ص.38.

[25] – م.ن.ج.17 ص.43.

[26] – م.ن.ج.17 ص.45. و يحسن الانتباه هنا إلى أن هذا الخبر يأتي في مجالات التداول، في الأدب ضمن باب محاكاة سيرة إبراهيم.

أثبت المسلمون في غير هذا الخبر أن إبراهيم ألقي في النار وهو ابن ست عشرة سنة[27].

أ-1-5- الذبيح

يحافظ الطبري في هذا العنصر على نفس المرويات الكاشفة عن التردد في تحديد شخص الذبيح إلى بداية القرن الرابع، فقد قيل إن إسحاق كان سيذبح وهو ابن سبع سنين، وكان مذبحه من بيت إيلياء على ميلين، ولما علمت سارة بما أراد بإسحاق بطنت يومين وماتت اليوم الثالث[28].

وقد روي أيضا ما يسند هذا الرأي، فالمبشر به كان إسحاق وقد قال إبراهيم حين بشر به "هو لله إذن ذبيح، فلما كبر إسحاق أتي إبراهيم في النوم، فقيل له أوف بنذرك الذي نذرت، إن الله رزقك غلاما من سارة أن تذبحه، فقال لإسحاق انطلق نقرب قربانا إلى الله، وأخذ سكينا وحبلا، ثم انطلق معه حتى إذا ذهب به بين الجبال قال له الغلام يا أبت أين قربانك؟ قال يا بني إني أرى في المنام أني أذبحك فانظر ماذا ترى قال يا أبت افعل ما تأمر ستجدني إن شاء الله من الصابرين (الصافات 37/102-103) فقال له إسحاق يا أبت اشدد رباطي حتى لا أضطرب، واكفف عني ثيابك حتى لا ينتضح عليها من دمي شيء، فتراه سارة فتحزن، وأسرع مر السكين على حلقي ليكون أهون للموت علي، فإذا أتيت سارة فاقرأ عليها مني السلام، فأقبل عليه إبراهيم يقبله وقد ربطه وهو يبكي وإسحاق يبكي، حتى استنقع الدموع تحت خد إسحاق، ثم إنه جر السكين على حلقه فلم تحك السكين، وضرب الله صفيحة من نحاس على حلق إسحاق، فلما رأى ذلك ضرب به على جبينه، وحز من قفاه ...فنودي يا إبراهيم قد صدقت الرؤيا بالحق،

---

(27) - م.ن.ج 17 ص.45.

(28) -م.ن.ج. 17 ص.45 و ج.23 ص.77.

فالتفت فإذا بكبش، فأخذه وخلى عن ابنه، فأكب عليه يقبله، وهو يقول اليـوم يا بني وهبت لي"[29].

وقد اهتم الطبري من جهة أخرى بمرويات أهل القول بـأن الذبيـح إسماعيل مثل ابن عباس وهو عند من قال بأنه إسحاق يعد كذلك مرجعه فـي القول، ولم يتردد ابن عباس في تكذيب زعم اليهود بأنه إسحاق وحجته فـي ذلك أن القرآن بعد فراغه من قصة المذبوح ذكر أمر البشرى بإسـحاق[30]. وقد ذكر أيضا خبرا أقر فيه أن الذبيح إسماعيل فقد أرسل عمـر بـن عبـد العزيز إلى رجل يهودي كان عنده بالشام فأسلم وحسن إسلامه، وكان يـرى أنه من علماء اليهود وسأله عن الذبيح" قال أي ابني إبراهيم أمر بذبحه؟ فقال إسماعيل والله يا أمير المؤمنين وإن يهود لتعلم ذلك ولكنهم يحسدونكم معشـر العرب على أن يكون أباكم الذي كان من أمر الله فيه، والفضل الذي ذكـره الله منه لصبره على ما أمر به، فهم يجحدون ذلك ويزعمون أنه إسـحاق لأن إسحاق أبوهم"[31].

ويعدل هذا الخبر حجية قول أبي جعفر الشـيعي"إن أولـى القوليـن بالصواب في المفدي من ابني إبراهيم على ظاهر التنزيل قول من قال هـو إسحاق، لأن الله قال و فديناه بذبح عظيم (الصافات 107/37)، فذكر أنه فـدى الغلام الحليم الذي بشر به إبراهيم حين سأله أن يهب له ولدا من الصـالحين ... فإذا كان المفدي بالذبح من ابنيه هو المبشر به، و كان الله قد بيـن فـي كتابه أن الذي بشر به هو إسحاق ومن وراء إسحاق يعقوب ... وكان في كل موضع من القرآن ذكر تبشيره إياه بولد، فإنما هو معني به إسحاق[32].

---

[29] – م.ن.ج 23 ص.ص 76-82 .

[30] – م.ن.ج 23 ص.ص 83-84.

[31] – م.ن، ج 23 ص.85. و انظر أيضا ذكره لحديث الرسول أنا ابن الذبيحين بنفس الصفحة.

[32] – م.ن.ج.23 ص 85. إن هذا الخبر يخص الرؤية الشيعية و إنما ذكرناه لان الطبري أدرجـه ضمـن حجج الفريق القائل بأن الذبيح إسحاق.

وفي نفس العنصر هناك اختلاف كبير بين المسلمين فيما فدي به الذبيح، فلئن أجمع الأغلب منهم على أنه كبش فإنه ظل محل اختلاف، فقد قيل إنه وعل أو تيس رعى في الجنة أربعين خريفا[33] .

أ-1-6- الإضافة حول صحف إبراهيم وأمر لوط

يمكن أن نثبت في هذا المستوى عنصرين من عناصر التصور ورد ذكرهما سابقا في باب الحديث ولكنهما مخصوصان بإضافتين في المسار العقدي. أما العنصر الأول فيهم صحف إبراهيم فهي في الأحاديث شبيهة بأمثال العرب أو ما عد من مأثور كلامهم، غير أن الطبري يثبت اشتمال القرآن لآيات من صحف إبراهيم، فعن أبي ذر الغفاري في قوله "ألا تزر وازرة وزر أخرى وأن ليس للإنسان إلا ما سعى ... إلى قوله من النذر الأولى (النجم 53/27-56)، قال هذا في صحف إبراهيم وموسى"[34]. في حين أن العنصر الثاني يخص علاقة إبراهيم بلوط فعن ابن إسحاق في تفسيره للآية 74 من هود 11 (فلما ذهب عن إبراهيم الروع وجاءته البشرى) قال "يزعم أهل التوراة أن مجادلة إبراهيم إياهم حين جادلهم في قوم لوط ليرد عنهم العذاب إنما قال للرسل فيما يكلمهم به، أرأيتم إن كان فيهم مائة مؤمن أتهلكونهم؟ قالوا لا، قال أفرأيتم إن كانوا تسعين؟ قالوا لا، قال أفرأيتم إن كانوا ثمانين؟ قالوا لا، قال أفرأيتم إن كانوا سبعين؟ قالوا لا، قال أفرأيتم إن كانوا ستين؟ قالوا لا، قال أفرأيتم إن كانوا خمسين؟ قالوا لا، قال أفرأيتم إن كان رجلا واحدا مسلما؟ قالوا لا، فلما لم يذكروا لإبراهيم أن فيها مؤمنا واحدا قال إن فيها لوطا"[35].

أ-1-7- إبراهيم ونوح

يضيف تفسير الطبري إلى التصور عنصرا يخص علاقة إبراهيم

---

(33) - م.ن.ج 23، ص.88.
(34) - م.ن.ج 27، ص.73.
(35) - م.ن.ج 12 ص.79-80.

اللاحق بنوح السابق في تفسير الآية 83 من الصافات 37، فعن ابن عباس "إن من شيعته" (الصافات 83/37) أي من أهل دينه، وعن مجاهد أن الآية تعني على منهاج نوح و سنته[36]، فأيهما إذن فاتح سلسلة الإسلام أهو نوح السابق أم إبراهيم اللاحق؟

أ-1-8- بناء البيت

لئن لم تختلف الأخبار الواردة في تفسير الطبري عن مثيلاتها في مدونات الحديث، فإن تداولها كان على نحو من الاختلاف فيه تركيب بعض الوحدات في غير ما رتبت فيه أصلا، إذ كانت في سياقات غير السياقات التي أوردها فيها الطبري. فقد قال مجاهد "لما بوأ الله إبراهيم مكان البيت خرج إليه من الشام، و خرج معه إسماعيل و أمه هاجر، وإسماعيل طفل رضيع، وحملوا على البراق ومعه جبريل يدله على موضع البيت ومعالم الحرم... حتى قدم به مكة وهي إذاك عضاة سلم و سمر ... بها أناس يقال لهم العماليق، والبيت يومئذ ربوة حمراء فقال إبراهيم لجبريل أههنا أمرت أن أضعهما؟ قال نعم، فعمد بهما إلى موضع الحجر فأنزلهما فيه وأمر هاجر وإسماعيل أن يتخذا فيه عريشا ..."[37]. وليس خفيا أن هناك جمعا بين عنصر بناء البيت وعنصر الخروج بهاجر وإسماعيل طلبا لأمنهما خشية سارة.

أ-2- في المسارين الجغرافي والأسري

يجمع لنا الطبري في المسار الأول عددا من الأخبار الدالة على عنصر الهجرة وهو عنصر كان يفتقر إلى الدقة والوضوح في مجاميع الأحاديث، فالله قد نجى إبراهيم ولوط من أعدائهما، نمرود وقومه من أرض العراق إلى الأرض التي باركنا فيها للعالمين (الأنبياء 71/21) وهي أرض

---

(36) - م.ن.ج 23 ص.69.

(37) - م.ن.ج 2 ص.548.

الشام[38]، وقال بعضهم إنهما هاجرا من كوثى العراق إلـــى الشـــام[39]. ولا خلاف بين أهل العلم أن هجرة إبراهيم إلى العراق كانت من الشام وبها كـان مقامه أيام حياته ومنها انتقاله إلى مكة التي بنى فيها البيت وأسكنها إسماعيل مع أمه هاجر، غير أنه لم يقم بها أيام حياته ولم يتخذها سكنا[40].

أما في المسار الثاني فقد أشار الطبري إلى اختلاف المســـلمين فـــي معنى آزر أهو اسم أو صفة وتفرقوا في ذلك فقال بعضهم هو اسم أبيه، وهو من أهل كوثى قرية بسواد الكوفة، وقال آخرون ما هو باسم أبيه بل هو صنم سمي آزر وهو عيب بكلامهم ومعناه معوج عن الحق. وقد انتهى الطـــبري أخيرا إلى أنه اسم أبيه، وما قدر على التميـــيز بيـــن الروايتيـــن التوراتيـــة والقرآنية، فجوز أن يكون لأبيه اسمان هما تارح وآزر[41].

ب- إضافات فخر الدين الرازي (ت 606 هـ) في التفسير الكبير[42]

يهتم الرازي بجملة من العناصر في المسار العقدي منها:

---

(38) - م.ن.ج 17 ص.45-46.

(39) - م.ن ج.17 ص.47.

(40) - م.ن.ج 17 ص.47.

(41) - م.ن.ج 7 ص. 243-244.

(42) - إننا إزاء إضافات متكلم أشعري يمكن اعتبار عصره عصر اكتمال العلوم الناشئة حول النص وتبلـور مناهجها وفي نفس الوقت عصر تداخل مجالات المعرفة في الثقافة العربية الاسلامية أكـــثر مـــن ذي قبـل باعتبار غلبة نزعة الجمع على أهل ذلك الزمان لإحساسهم ببداية أفول الحضارة الاسلامية بفعل تضـــاعف الأخطار الخارجية. ولا شك في أن مفاتيح الغيب المعروف بالتفسير الكبير وجملة مؤلفات الرازي الأخـــرى في علوم النص القرآني و بقية فنون الثقافة، من فقه و أصوله و علم كلام و فلسفة ولغة و منطق وطب هـــي مما يكشف هذا التداخل.و قد كان الرازي في أغلب مؤلفاته مسكونا بالرد على الفرق الإسلامية ومجادلتـــها تلك الفرق الخارجة عن أهل السنة و الجماعة كالمعتزلة والكرامية كما حارب الحنابلة. أشار إلى ذلـــك ج قنواتي في مبحث بعنوان : فخر الدين الرازي، ضمن كتاب "إلى طه حسين في عيد ميلاده السبعين، إعـــداد عبد الرحمان بدوي، دار المعارف مصر 1962، ص 193-234.
راجع حول الرازي : جلال الدين السيوطي، طبقات المفسرين، طبعة الأسدي، طهران 1960، ص.39.
و شمس الدين الداودي : طبقات المفسرين، تح محمد عمر مكتبة وهبة القاهرة طبعة أولى 1972 ج.2 ص 213. و راجع أيضا : أبو عبد الله الذهبي، العبر في خبر من غبر، تح صلاح الدين المنجد، الكويت طبعـــة 1 1963 ، ج 5، ص 18.

ب-1- الإمامة

المقصود بإمامة إبراهيم في القرآن نبوته ولذلك فهو رسول مستقل بالشرع، وهو إمام في كل شيء، أي نبي والأنبياء أئمة من حيث يجب على الخلف اتباعهم والخلفاء أيضا أئمة والقضاة والفقهاء وأئمة الصلاة، فالإمام اسم لمن استحق الاقتداء به في الدين[43]. ثم يعرض إلى القول في الإمامة بالنص "فالقائلون إن الإمام لا يصير إماما إلا بالنص تمسكوا بهذه (=البقرة124/2) فقالوا إنه تعالى بين أنه إنما صار إماما بسبب التنصيص على إمامته. ونظيره قوله تعالى إني جاعل في الأرض خليفة (البقرة 30/2)، فبين أنه لا يحصل له منصب الخلافة إلا بالتنصيص عليه، وهذا ضعيف لأنا بينا أن المراد بالإمامة هنا النبوة، ثم إنا سلمنا أن المراد منها مطلق الإمامة، لكن الآية تدل على أن النص طريق الإمامة وذلك لا نزاع فيه وإنما النزاع في أنه هل تثبت الإمامة بغير النص، وليس في هذه الآية تعرض لهذه المسألة لا بالنفي ولا بالإثبات"[44].

ثم يذكر أمر الروافض[44'] وقد احتجوا بقوله لا ينال عهدي الظالمين (البقرة 124/2) وقدحوا في إمامة أبي بكر وعمر وذلك "أن أبا بكر وعمر كانا كافرين فقد كانا حال كفرهما ظالمين فوجب أن يصدق عليهما في تلك الحال أنهما لا ينالان عهد الإمامة ألبتة ...وثبت أنهما لا يصلحان للإمامة ... ووجب ألا يحكم بإمامتهما وذلك إنما يثبت في حق من تثبت عصمته"[45].

---

[43] – التفسير الكبير ج 4 ، ص 39.

[44] – م.ن، ج 4، ص 40.

[44'] – الرافضة فرقة شيعية مغالية رفضت رأي زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب (ت79هـ) الذي أثنى على أبي بكر و عمر، وقد قالت الرافضة بأن الامامة لا تصلح إلا في ولد علي.

[45] – ذكر في الصفحة 40 من الجزء 4 أن القائلين بالإمامة بالنص انتهوا من الآية إلى أن إبراهيم كان معصوما عن جميع الذنوب. راجع أيضا رده على المعتزلة ج.3 ص.9-10.

"ولما لم يكونا معصومين بالاتفاق وجب ألا تتحقق إمامتهما ألبتة...[و] قالوا كانا مشركين وكل مشرك ظالم والظالم لا يناله عهد الإمامة"[46]. وقد خلص الرازي من ذلك إلى معارضة آرائهم لأن المراد بالإمامة في الآية النبوة وهو ما يبطل زعم الشيعة في نظره.

ب- 2- الاستمرارية

في رأيه أن إبراهيم تعترف بفضله جميع الطوائف و الملل، والمشركون كانوا معترفين بفضله متشرفين بأنهم من أولاده و من ساكني حرمه وخدم بيته. وأهل الكتاب من اليهود والنصارى كانوا أيضا مقرين بفضله، فالله قد حكى عن إبراهيم أمورا توجب على المشركين واليهود و النصارى قبول قول محمد و الاعتراف بدينه والانقياد لشرعه[47]، والعجب في رأيه ممن أعظم مفاخره و فضائله بذكر انتسابه إلى إبراهيم ولكنه لا يؤمن بالرسول محمد الذي هو دعوة إبراهيم[48].

ب- 3- الكذب

توقف عنده الرازي مفارقا آراء سابقيه فقول إبراهيم "إني سقيم" يعني سقيم القلب غير عارف بربه وقد كان ذلك قبل البلوغ، والكذب غير لازم لأنه ذكر قوله ذاك على سبيل التعريض[49]. وقد اعتبر حديث الرسول الذي ورد فيه أمر الكذبات الثلاث المنسوبة إلى إبراهيم غير مقبول، لأن نسبة الكذب إلى نبي غير جائزة، وإنه حين يقع التعارض بين نسبة الكذب إلى

---

(46) - م.ن.ج 4 ص.41-42.
(47) - م.ن.ج 4 ص.33.
(48) - م.ن.ج 4 ص.68.
(49) - م.ن.ج 26 ص.147-148.

الرواة ممن أسند إليهم الحديث ونسبته إلى إبراهيم كان من المعلوم أن نسبته إلى الرواة أولى[50].

ب-4- المحنة

نقض فيه الرازي آراء سابقيه المتعلقة بكيفية الإعداد لإلقاء إبراهيم في النار فقال "واعلم أن كيفية ذلك البناء لا يدل عليها لفظ القرآن" رادا بذلك قول ابن عباس "بنوا حائطا من حجر طوله في السماء ثلاثون ذراعا وعرضه عشرون ذراعا"[51].

ب-5- الذبيح

يذكر فيه ثلاثة مواقف، موقف القائلين بأنه إسحاق وقد وقع ذلك في بيت المقدس، وموقف القائلين بأنه أسماعيل وكان ذلك بمنى في مكة و موقف الزجاج الذي التزم موقف الإرجاء بقوله "الله أعلم أيهما الذبيح"[52]. والذي يهمنا هو تثبيته لحجج أصحاب الموقف الثاني لأنه الموقف الذي يدافع عنه ويثبته حتى استقر بعد ذلك في كل المدونات اللاحقة، فعنده أن ما يثبت أن الذبيح إسماعيل هو قول الرسول أنا ابن الذبيحين وتعليق قرني الكبش بمكة، وإنه لو كان إسحاق الذبيح لكان ذلك بالشام، كما أن الموصوف بالصبر في القرآن هو إسماعيل لأنه صابر على الذبح وصادق الوعد.

ويضيف إلى ذلك الاستدلال بالبشرى، أي بقوله بشرناه بإسحاق ومن ورائه يعقوب (هود 71/11)، فلو كان الذبيح إسحاق لكان الأمر بذبحه قبل ظهور يعقوب أو بعده مباشرة ومعنى هذا أنه لم يجز الأمر بذبحه إلا بعد

---

[50] - م ن، ج 26، ص 148.

[51] - م.ن.ج 26 ص.150.

[52] - م.ن.ج 26 ص.154-155.

ظهور يعقوب لأنه بشر زوجه بإسحاق ومن بعده يعقوب ... ولما قدر الابن على السعي والقدرة على الفعل أمر الله بذبحه مما يعني عدم وقوع هذه القصة في زمان آخر... ثم إن دعاءه ربي هب لي من الصالحين (الصافات100/37)، لا يقع إلا قبل أن يحصل له الولد لأنه لو حصل له الولد الواحد لما طلب الولد الواحد، وعندئذ فطلب إبراهيم وقع حال طلب الولد الأول، وقد أجمع الناس أن إسماعيل متقدم على إسحاق، فثبت أنه إسماعيل، والله ذكر معه قصة الذبيح فوجب أن يكون إسماعيل الذبيح... كما أن البشارة بوجود إسحاق حاصلة بعد قصة الذبيح فوجب أن يكون الذبيح غير إسحاق.

ويرى الرازي أن المحتجين قد يقولون إن آية البشرى متأخرة في التلاوة عن قصة الذبيح إلا أنها كانت متقدمة عليها في الوقوع، ولكن الأصل ضرورة رعاية الترتيب و عدم التغيير في النظم[53].

والطريف في تفسير الرازي هو تداول مسألة الذبيح في باب الأصول و أساسا في باب الناسخ والمنسوخ باعتبار أن معرفة ذلك هي من علوم القرآن[54]، وقد أشار إلى اختلاف الأصوليين في كون إبراهيم كان مأمورا بما رأى، وهو اختلاف يخص " مسألة من مسائل أصول الفقه وهي هل يجوز نسخ الحكم قبل حضور مدة الامتثال، فقال أكثر أصحابنا إنه يجوز،

---

(53) – م.ن، ج 26، ص.ص 152-158.

(54) – يبدو اهتمامه بها راجعا إلى كونه مفسرا و أصوليا، رغم أنه لم يهتم بهذه المسألة في كتابه المحصول في أصول الفقه، و لكن مسألة الذبيح داخلة في مبحث الناسخ والمنسوخ عند غيره من الأصوليين، راجع مثلا، أبو الوليد الباجي احكام الفصول في أحكام الأصول، تح عبد المجيد التركي دار الغرب الاسلامي، ط 1 بيروت 1981 ص 405-407. و راجع كذلك : أبو المعالي الجويني وهو يرد على المعتزلة في : الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تح عبد المنعم عبد الحميد و محمد يوسف موسى مكتبة السعادة مصر 1950 ص 246-247.

وقالت المعتزلة و كثير من فقهاء الشافعية و الحنفية إنه لا يجوز"[55]. ثم يقدم حجج الفريقين فالقائلون بالجواز يرون أن إبراهيم أمر بالذبح وقد أقدم على ذلك، وحينئذ فهو قد أمر بشيء وأتى به والفداء دليل على أنه أتى بالمأمور به، وإن كان من مقدماته فقد نسخ الله الحكم قبل إثباته. أما القائلون بعدم ذلك، فحجتهم أن الله لم يأمر بالذبح بل بمقدماته[56].

ونظفر في تفسير الرازي بنوع من الترتيب لبعض الأحداث، فلئن كان الاختلاف قبل الرازي حول زمن المحاجة عند كسر الأصنام وقبل إلقاء إبراهيم في النار أو بعد ذلك فإنه يثبت أن الحدث تم حين ادعى إبراهيم الرسالة والمحاجة بهذا "كانت مع إبراهيم بعد إلقائه في النار وخروجه منها سالما فعلم أن من قدر على حفظ إبراهيم في تلك النار العظيمة من الاحتراق يقدر على أن يأتي بالشمس من المغرب"[57]. وقد اعتبر الرازي أن الهجرة والنار كانتا قبل ذبح الولد بعد النبوة، وقبل النبوة كانت المناظرة مع قومه. وهكذا فتسلسل الأحداث عنده كان على النحو التالي، المناظرة مع قومه ثم النبوة وكسر الأصنام ثم المحنة بالنار ومحاجة النمرود ثم ذبح الولد[58].

ج- إضافات ابن كثير (ت 747 هـ)[59]

يمعن ابن كثير النظر في عنصرين يخصان المسار العقدي بعد ملازمته لأغلب ما ورد من أخبار في شأن تصور إبراهيم، أما العنصر

(55) – م.ن.ج 26 ص.155.

(56) – م.ن.ج 26 ص.155-156.

(57) – م.ن.ج 7 ص.22-23.

(58) – م.ن.ج 4 ص.38.

(59) – ألف إسماعيل بن كثير الدمشقي تفسير القرآن العظيم، وهو متأخر عن أغلب المفسرين السنة ولذلك فإن وصفه بالجامع صائب في هذه الحدود، ربما لذلك لم نظفر عنده بإضافات ما عدا ما أثبتناه في هذه الفقرات و ليست إضافته في مستوى العناصر و الوحدات بقدر ما هي إعادة نظر وتدقيق وتمحيص.

الأول فيتعلق بأمر الصحف وقد ذهب فيه مذهب ابن جرير الطبري وأكـده بقوله "اختار ابن جرير أن المراد بقوله إن هذا إشارة إلى قوله قد أفلح مـن تزكى وذكر اسم ربه فصلى بل تؤثرون الحياة الدنيا والآخرة خير وأبقى، ثم قال تعالى إن هذا (الأعلى 87/14-15-16-17-18-19) أي مضمون هـذا الكلام لفي الصحف الأولى صحف إبراهيم وموسى وهذا الذي اختاره حسن قوي"[60].

في حين أن العنصر الثاني يهم الذبيح، فالغلام الحليم المبشر به هـو إسماعيل "إذ هو أول ولد بشر به إبراهيم وهو أكبر مـن إسـحاق باتفـاق المسلمين وأهل الكتاب، بل في نص كتابهم أن إسماعيل ولد ولإبراهيم ست وثمانون سنة وولد إسحاق وعمر إبراهيم تسع وتسعون سنة، وعندهم أن الله أمر إبراهيم أن يذبح ابنه وحيده، وفي نسخة أخرى بكره فأقحموا ههنا كذبـا وبهتانا إسحاق ولا يجوز هذا لأنه مخالف لنص كتابهم وإنما أقحموا إسـحاق لأنه أبوهم وإسماعيل أبو العرب فحسدوهم فزادوا ذلـك وحرفـوا وحيـدك بمعنى الذي ليس عندك غيره فإن إسماعيل كان ذهب به وبأمه إلى مكة وهو تأويل و تحريف باطل فإنه لا يقال وحيدك إلا لمن ليس له غيره، وأيضا فإن أول ولد له بعزه ما ليس لمن بعده من الأولاد فالأمر بذبحه أبلغ في الابتـلاء والاختبار".

ويرد على من اعتبر الذبيح إسحاق قائلا "قد ذهب جماعة من أهـل العلم إلى أن الذبيح هو إسحاق وحكى ذلك عن طائفة من السلف حتى نقـل عن بعض الصحابة أيضا وليس ذلك في كتاب ولا سنة وما أظن ذلك تلقـي إلا عن أحبار أهل الكتاب وأخذ ذلك مسلما من غير حجة وهـذا كتـاب الله شاهد ومرشد إلى أنه إسماعيل فإنه ذكر البشارة بغلام حليم و ذكر أنه الذبيح

---

[60] – تفسير ابن كثير ج.4 ص.502.

ثم قال بعد ذلك وبشرناه بإسحاق نبيا من الصالحين (الصافات 112/37) ولما بشرت الملائكة إبراهيم بإسحاق قالوا إنا نبشرك بغلام عليم (الحجر 53/15) وقال تعالى فبشرناها بإسحاق ومن وراء إسحاق يعقوب (هود 71/11) أي يولد له في حياتهما ولد يسمى يعقوب فيكون من ذريته عقب ونسل وقد قدمنا هناك أنه لا يجوز بعد هذا أن يؤمر بذبح وهو صغير لأن الله تعالى قد وعدهما بأنه سيعقب و يكون له نسل فكيف يمكن بعد هذا ألا يأمر بذبحه صغيرا وإسماعيل وصف ههنا بالحليم لأنه مناسب لهذا المقام"[61].

ويرد ابن كثير رأي اليهود المتعلق بمكان الذبح ويعتبره قد تم بمنى بأرض مكة وليس بأرض كنعان بالشام[62]، ويورد عن عثمان بن طلحة قول الرسول له إني كنت رأيت قرني الكبش حين دخلت فنسيت أن آمرك أن تخمرهما فخمرهما فإنه لا ينبغي أن يكون في البيت شيء يشغل المصلي، وأضاف قائلا ولم يزل قرنا الكبش معلقين في البيت حتى احترق فاحترقا. وهذا دليل عنده على أن الذبيح إسماعيل وأن قريشا توارثوا قرني الكبش الذي فدي به إبراهيم خلفا عن سلف و جيلا بعد جيل إلى أن بعث الله رسوله[63].

ثم يمحص وحدة الرؤيا تمحيصا بينا بجمع آراء القدامى في الغوض و اعتبار رؤيا الأنبياء في المنام وحيا[64].

وغاية ابن كثير من ذلك معرفة هل تعد رؤيا المنام على سبيل التكليف والإلزام أم هي غير ذلك. كما يورد بعض الوحدات الجديدة المتصلة بحركة الإقدام على الذبح في حد ذاتها، فلئن قيل عند غيره إن السكين قلبت

---

[61] – م.ن.ج 4 ص.14-16.

[62] – م.ن.ج 4 ص.16. و راجع أيضا كتابه البداية والنهاية تح مجموعة دار الكتب العلمية بيروت ط 4 1988، ج 1 ص 149.

[63] – م.ن.ج 4 ص.17.

[64] – م.ن.ج 4 ص.15.

ثم نودي إبراهيم من الخلف فإن بعضهم ذكر أنه "أمر السكين على رقبته فلم تقطع شيئا بل حال بينها وبينه صفيحة من نحاس"[65]

د- التفسير السني: استمرار التردد وثبات بعض العناصر

كنا رأينا في مستوى الأحاديث السنية أن أهم العناصر في التصور لم تستقر بعد، وقد ظهر تردد كبير بين التثبيت والنقض في آن واحد، غير أن إضافة التفسير السني في هذا الباب هي بداية تخلصه تدريجيا من ذلك التردد و انتهاؤه إلى تثبيت بعض العناصر. ومثل ذلك يعني أن ما سميناه وظيفة تحديد الأصل في بنية البداية والبنية الوسيطة بدأت تتحول شيئا فشيئا بتأخر الزمن وتطور المدونات وتراكمها إلى وظيفة تثبيت الأصل، وليس حضور هذه الوظيفة إلا دليلا على بداية تبنين التصور['65].

د- 1- بداية استقرار عنصري الزمان والمكان في تصور إبراهيم

إن أول علامة دالة على الرغبة في الخروج من التردد هي محاولة ترتيب العناصر داخل مساراتها وفق تتابع زمني معين، فعند الطبري كما عند غيره من اللاحقين من مفسري أهل السنة يبدأ مسار الإعجاز بعد غيبة إبراهيم في الغار المفترض برؤيته الملكوت وذلك أول عنصر يتحدد في مراتب الدعوة، وبصرف النظر عن الوحدات المزيدة مثل رؤيته مكانه في الجنة بعد انكشاف الأرضين السبع، فإن ترتيب هذا العنصر فيما بعد الاختفاء وقبل غيره من الأحداث يشي بنوع من الانسجام باعتبار منطق الدعوات الدينية عموما، فرؤية الملكوت كأنما هي بمثابة الفعل التحضيري أو الاختبار

---

(65) - م.ن.ج 4 ص16.

('65) - Structuration de la representation

الترشيحي للدخول في الصراع مع الآخر المشرك[66][*]، لأن البرهنة على قوة الإلاه هي اللحظة الحاسمة و الدافعة للنبي إلى الخروج للمواجهة وهي ما به يتحقق الفرد المكلف يقينا أنه ينتصر لا محالة في الصراع من جهة وهي من جهة أخرى الرصيد الذي يحقق به توازنه النفسي. غير أن هذا الانسجام الموهوم يبدو مشكليا إذ قد قر في مدونات الحديث أن إبراهيم خرج من الغار الذي اختفى فيه، أو موضع الغيبة كما أشار إلى ذلك الشيعة[67]، وهو صغير السن، وهذا يعني أنه غير مؤهل منطقيا لخوض غمار هذا الحدث.

نتحقق من ذلك متى قارنا سيرته بسير غيره من الأنبياء، زيادة على أن الوحي في التقليد الإسلامي والتكليف يتمان على الأقل بعد مرحلة الشباب مع استثناء يخص المسيح. وإنه بالإمكان النظر إلى رؤية الملكوت بوصفها تتويجا لمسار النبوة إذا ما قسنا ذلك على إسراء ومعراج محمد بن عبد الله[68]. وإذا كان المسلمون قد ألحوا أيما إلحاح على أن الإسراء حدث فريد في تاريخ الأنبياء لا يقع لغير محمد وهو شرف حباه به الله دون من كانوا قبله فإن ذلك يحتاج إلى إعادة نظر لأن رؤية الملكوت مع إبراهيم نموذج مصغر للحدث الآتي بعده في عصر الرسالة المحمدية، وإذا كان محمد أخبر

---

(66) – إننا نوظف ما قر في دراسة القصص الشعبي من مصطلحات كما أثبت ذلك فلاديمير بروب وغيره من المهتمين بالسردية، و إنما كان توظيفنا على هذا النحو باعتبار أن الصراع في الأديان هو في النهاية مؤسس للقصص الشعبي و أن النبي و البطل هما في جوهرهما واحد إذا نظرنا إلى النصوص من زاوية انثروبولوجيا الثقافة

(*) – تم عرض مجمل النصوص فيما سبق وليس هناك موجب لتكرار الإحالة عليها.

(67) – ذكر لي بعض الأدلة السياحيين أثناء صعودي إلى جبل قاسيون المطل على دمشق بسوريا أن الغار الذي اختفى فيه إبراهيم يوجد بهذا الجبل و قد سمي كذلك بغار سبعين وهو عبارة عن كهف في الجهة الغربية للجبل و لا نعلم يقينا مدى صدق ذلك كما أن الأخبار لا تثبت ميلاده في هذه الناحية.

(68) – لاحظ هنا أن هذا يؤكد رأينا السابق القائل بتناسخ هيكل النبوة من نبي إلى نبي في أسسه و عناصره و مساراته، فكأننا بحدث الإسراء إذا ما قلبناه على غير ما فهم منه المسلمون هو الوجه الآخر لرؤية الملكوت عند إبراهيم أو تكليم موسى لربه تكليما و مناجاته إياه في طور سيناء، راجع سفر الخروج 4/3.

المسلمين عن منزلته في الجنة بعد الإسراء فإن إبراهيم كان له ذلك حسب المفسرين. فليست إذن أحداث الإعجاز دالة على الفرادة في المجتمعات الدينية بل هي في كل الثقافات ما يتناسخ ويكرر مع هذا البطل أو ذاك.

وإذا كان من الممكن أن تكون رؤية الملكوت مما يأتي بعد ثبات النبوة، فإن عنصر طلب التصديق المتمثل في إحياء الموتى قلق هو الآخر في موضعه. مقارنة بهذا العنصر لأنه دال على التأييد الإلاهي و قدرة الخالق وهو عامل تحفيزي تحضيضي في مفتتح كل دعوة، ولكن كتب التفسير إلى هذه الحدود المعينة من الدراسة لم تحدد لنا ترتيب هذا العنصر.

إننا بهذا لا نتردد في تعيين وقوع المفسر تحت ركام هائل من الأسطوري والعجائبي في الثقافة وهو لذلك ينتقي منه ما يسند رأيه ويساعد على ملء الخانات الفارغة. ولكن هل يعني ذلك أن المفسر غير واع بهذه المشاكل؟ في الأصل لم يكن مثل هذا داخلا في اعتبارات المسلمين ولا في اهتماماتهم لأنهم قبل هذا وذاك كانوا يسارعون إلى البدء في تأسيس العناصر الممكنة من تواصل قصصي بين الأجيال، وكان اللاحقون يسعون إلى التنسيق والتمحيص والتقويض إن بدا لهم أن بعض العناصر أولى من غيرها بإحداث الأثر في المتلقي. والمهم عندهم أن رؤية الملكوت – بما أنها مكون من مكونات الإخبار عن إبراهيم في القرآن – لا بد من توضيحها ورصفها في خط زمني معين، ومن ثم فإن محاولة إجراء ترتيب هي نوع من مشاكلة النص القرآني وملازمته، وفي نفس الوقت هي تثبيت لمقررات النص .وإن مثل محاولة الرازي الترتيب لعلى قدر كبير من الأهمية ، فهو قد اعتمد مقياس النبوة فقبلها المناظرة مع قومه وبعدها كسر الأصنام والمحنة والمحاجة ثم الهجرة وذبح الولد وهو ترتيب يراعي إلى حد كبير منطق تسلسل الأحداث في الدعوات الدينية، غير أنه أغفل ترتيب رؤية الملكوت

وحادثة الطير. وعموما فإن ما أقره الرازي سيتثبت في التصور المبنين لاحقا وكأن الانتقال إلى الصيغة النهائية يبدأ من البنية البسيطة بعلامات التثبيت.

أما العلامة الثانية فهي الالتفات إلى المسار الجغرافي، غير أن شيئا من التردد ظل يشوب تقرير المفسر خاصة حينما يهتم برحلته إلى مكة إذ لا يهتم بتحديد مكان انطلاقه ولا زمانه ولا رتبة تلك الرحلة في جملة رحلاته. ولا يخلو هذا من دلالات، الأولى أننا فعلا إزاء بنية وسيطة مازالت فيها ثغرات لا يقدر المفسر على اتخاذ موقف واضح فيها على سبيل اليقين أو الترجيح أو الظن، ووظيفة التكميل مازالت قائمة قبل وظيفة التثبيت. الثانية أن المفسر مثله مثل بقية المهتمين بالنص يجد عسرا في تحديد الأماكن بوضوح والإحالة على أزمنة الأحداث كلما حاول ملازمة النص. ولما كان القرآن موصوفا بأنه لا زماني ولا مكاني فإن ذلك انعكس في التفسير رغم محاولة أغلبهم الخروج من هذا المأزق[69].

أما ثالث علامة فتظهر من إعادة بناء عنصر المحاجة وهو عنصر ورد في القرآن وفي مجاميع الأحاديث أي ظهر في بنية البداية والمستوى الأول من البنية الوسيطة. والمفسر يهتم به لمزيد التحري والتدقيق، ويركب في هذا العنصر وحدات مكونة بسيطة.

إن هذه الإضافات مهمة في بيان تسلسل العناصر في التصور وهي بمعنى من المعاني تخلصه من بعض الفجوات التي لا معنى لها غير الاتفاق

---

[69] – إن النصوص العقائدية في كل الثقافات هي نصوص لا مفهومية لا ترسم أزمان الأحداث وأماكنها في أخبارها، قد يكون ذلك مقصورا على القرآن لأن التوراة و الأناجيل أثبتت الأزمان والأماكن والأحداث، لكننا نرجح أن ذلك تم بتدخل الشارحين والمفسرين اليهود والمسيحيين. ومن ثم كانت محاولات المؤرخين والمفسرين تثبيت تواريخ الأحداث وأماكنها في القرآن نوعا من المجازفة الخطرة ومكمن الخطورة فيها أنها تناقض مسلماتها كونه نصا يخرج عن الزمان والمكان فإذا به قد صار نصا تاريخيا.

والمصادفة في مثل أمر طلب الطعام من النمرود، كما أنها تفضي بنا إلى الوقوف على زمن تقريبي في تراتب الأحداث، فالمحاجة وقعت مع النمرود بعد المحنة وكان له من الأبناء إسماعيل وإسحاق مما يؤكد أن الحدث وقع بعد رؤية الملكوت وبعد كسره الأصنام وبعد محنته.

غير أن هذا التسلسل لا يخلو هو الآخر من مأزق ،وذلك بين من التناقض الظاهر مع ما ورد في الأحاديث، فمن المفروض أن إبراهيم ارتحل بعد الحرق وهاجر إلى الشام أي هو لن يلاقي النمرود مرة أخرى، هذا من جهة ومن جهة أخرى ليس لنا دليل على أن حدث المحاجة تم بعد الحرق، والأصوب حسب منطق الدعوات وصراع الأبطال في الثقافات أن الوحدة المغلقة للصراع مع الجبار هي قمة الألم والاضطهاد أو ما كان في معناها ويبقى ذلك انتصارا نهائيا للدعوة وبما أن الأحاديث تثبت لنا اقتناع نمرود بإلاه إبراهيم وطلبه الرحيل عنه فليس ثمة داع منطقي إلى ترتيب المحاجة بعد المحنة.

إضافة إلى هذا فإن الوحدة المركبة المذكورة مقتطعة من وحدة أخرى ذكرت سابقا في مسار الإعجاز، فقد جاء في أخبار الشيعة عن إبراهيم أنه طلب الطعام من صديقه المصري، وما تسنى له ذلك وحينما عاد إلى سارة انقلب الرمل دقيقا. من هنا نسجل نتيجتين هامتين:

- الأولى أن المفسرين أعادوا توزيع بعض الوحدات على عناصر التصور موهمين بأنها أخبار جديدة.

- الثانية أن هناك تداولا داخليا تم داخل التصور ذاته فيما بين مسار الإعجاز والمسار العقدي أي من الرمل المتحول دقيقا في الإعجاز إلى طلب الطعام من النمرود المفترض في المسار العقدي.

مثل ذلك يجعلنا نخلص إلى تحديد سمة خاصة بالأصناف الصغرى داخل المجالات المعرفية الكبرى وهي أنه ليس ثمة قواعد اشتغال يقع على أساسها النسخ أو النقل أو التداول داخل المجال المعرفي الواحد في البنيتين الاوليين، بل إن ذلك يقع عشوائيا ودونما انتظام ولكنه علامة على أن البنية الوسيطة متعدية إلى غيرها أو هي معبر إلى ما بعدها، وغياب قواعد الاشتغال وقوانينه يمكن أن يبرر من جهتين، الأولى هي حضور الشفوي دون المكتوب، فما نقل كان رواية و ليس للشفوي ثقافيا – فيما نعلم – ضوابط غير تداعي ما أمكن حضوره لتحقيق وظيفة الإشباع النفسي، أما الثانية فتفهم ضمن كيفية اشتغال الذاكرة، إذ التركيب يقع على نحو الممكن وليس على نحو الكائن أي أن تركيب الوحدات والعناصر لا يخضع لمقياس الموضوعي اللازم وقوعه بل لمقياس المتشابه الممكن تركيبه، لأن اختيار الذاكرة ليس اختيارا منظما بالمقاييس الأولى وإنما هو اختيار ممكنات ذهنية.

إن ما ركب على أصول خبر إبراهيم مع المصري يسهل تركيبه على خبر المحاجة، مما يعني أن تلك الممكنات ليست ممكنات ذات قوانين رياضية قارة وإنما هي ممكنات بيانية، تبدأ من الشبه والمجاورة والنظير والاستعارة إلى غير ذلك.

أما رابعة هذه العلامات فمتعلقة ببناء البيت، فلئن بان أن خروج إبراهيم إلى مكة كان من الشام في شيء من التلازم مع ما جاء في الأحاديث، فإن المشكل يبدأ من تركيب الخبر من وحدات عنصر رحلته إلى الوادي غير ذي زرع، ومن عنصر بناء البيت ،فبعد أن كان جبريل موجودا ببراقه أثناء بناء البيت صار حضوره قائما منذ بداية الارتحال بل هو الذي دله على موضعه. ورغم ما في الخبر من تناقضات يمكن إظهارها بمقارنتها

بالأخبار المماثلة في الأحاديث، فإن ما يهمنا أساسا هو تبرير التركيب على ذلك النحو وبيان وظيفة الخبر المذكور.

إن هذا التركيب كان كما كان، باعتبار طموح المفسر داخل الصنف المعرفي الذي يمثل فضاءه الحيوي إلى أن يكون المفسر المؤرخ الإخباري ولذلك كان المبدأ لملمة كل الأخبار ورصفها، وباعتبار آخر هو طبيعة الفكر الموسوعي في حد ذاته أو لنقل الذكر الموسوعي، ولذلك فإن التفسير يبدو تفسيرا جامعا[70] له وظيفة ثقافية مرتبطة بظرفه، فإجابة المفسر، وإن كانت إجابة جزئية غير كافية لإشباع تطلعات الجماعة ورغباتها، لا بد لها من نمط سردي تعمد إليه ولذلك كان السرد المركب في التفسير من نصوص مختلفة ضروريا باعتبار حاجة الجماعة الثقافية إلى ذلك.

د-2-مراجعة القول في الذبيح باعتبار تغير العلاقة مع اليهود

يمكن اعتبار عنصر الذبيح العنصر المركزي الذي يدور حوله الجدل بين المسلمين واليهود، فكونه إسحاق أو إسماعيل هو ما يشكل الأخبار على نحو معين وما يؤدي إلى سلسلة من الاختلافات في الأزمان والأماكن، وإذا كان هناك تردد كبير في الأحاديث في نسبة القول بإسحاق وإسماعيل إلى الرسول على حد سواء عند أهل السنة مقابل إجماع رواة الشيعة على أنه إسماعيل، فإننا نكاد نجزم أن الظرف التاريخي للدعوة هو الذي ألزم هذه الجماعة أو تلك بالقول إنه إسحاق وقد قصدنا أساسا تلك اللحظة التي أراد فيها الرسول استمالة اليهود، إلا أنه بتطور الفكر الإسلامي عدل المسلمون بعد يأسهم من مصالحة اليهود عن القول بإسحاق إلى القول إن الذبيح إسماعيل.

---

[70] – إن فكرة التفسير الجامع أو جامع نص التفسير L'archi èxégèse فكرة مغرية تخرج لا محالة عن بحثنا قد قصدنا بها جملة النصوص الأخرى المكونة لنص التفسير كاللغة و الشعر و ما شاع في الثقافة...

إن جمع الطبري صاحب التفسير بالمأثور لآراء السابقين جعلـــه لا يخرج عن حدود قول الرسول المفترضة في الروايـــة غـــير اليقينيـــة فـــي التاريخ، وقد كانت روايته في جزء منها معتمدة على التوراة[71] أو معتمـــدة على من قرأوا التوراة أو أخذوا عن أهل التوراة وفي نفس الوقت آخذة بعين الاعتبار تبشير القرآن لسارة بذلك و لم يقدم الحجج الكافية لاعتبـــار الذبيـــح إسحاق، وكأنما حمل الأمر على ما قر في الروايات والمأثور وما جاء فـــي الإسرائليات أو ما جاء على لسان ابن عباس الذي أوردت الروايات أقوالـــه المثبتة لإسحاق الذبيح وفي نفس الوقت لإسماعيل.

ويبدو أن الجدل مع اليهود فيما ذكر الطبري من روايات كـــان وراء تحول المسلمين عن الروايات المقرة لإسحاق ذبيحا وعندئذ كان لا بد أن يقع نقل المرجع في الإسناد إلى الروايات الجديدة دون اعتبار لمعنـــى التنـــاقض وإنما باعتبار حجية الجماعة المرجعية. ويأتي قول ابن عباس المكذب لليهود وخبر اليهودي مع عمر بن عبد العزيز المفضي إلى فرضية التحريف بمثابة الأمارة على رفد هذا السياق.

ولا يعدل اختلاف المسلمين في الذبيح إلا اختلافهم في الفداء وعلا أم كبشا أم تيسا. وعموما فإن هذا العنصر لا يقر قراره إلا بعد تطور الجدل مع اليهود فذلك ما دفع الرازي إلى إعادة النظر وتمحيص الرأي بحجـــج دقيقـــة منها ما هو نقلي وما هو دال على المكان، في المروي عن الرسول أو كـــون الذبح بمكة أو باعتبار إسماعيل الموصوف بالصبر ومجيء البشرى بإســـحاق بعد الذبح في النظم القرآني.

غير أن الناظر في هذه الحجج يكشف أنها حجـــج نقليـــة فـــي كـــل

---

[71] -راجع خاصة أمر الكبش في التكوين 22/2-19.

الأحوال وهو ما يضعف حجيتها، فكون الرسول قال أقوالا بمـا فيـها مـن تناقض أو كون قرني الكبش موجودين في الكعبة أو كون إسماعيل كان بمكة أو اعتبار البشرى، إنما هي في النهاية أخبار وردت في وحي عـن مبلـغ الوحي وهي لا ترتقي إطلاقا إلى معنى الحجج العقلية، بل لا يوجـد دليـل عقلي يسند ما قيل. ومثل حجة مراعاة الترتيب والنظم يعرض فيها الـرازي عن أمر جمع القرآن الذي لم يكن كما دون في المصحف وإنما كان كذلـك لاعتبارات أخرى، ولا ننفي أن المسلمين كانوا واعين بذلك ولكنهم أغفلـوه وأسقطوه من اعتباراتهم إلا ما قصـد بـه مواجهـة الآخـر اليـهودي أو النصراني. لعل ذلك ما جعل الرازي يسلم في النهاية بنفس موقف الإرجـاء الذي لزمه الزجاج أو ما يشبهه حين قال "الله أعلم بالصواب".

والسؤال لم لم يتخير الرازي من الحجج ما هـو أقـوى وأدل؟ فـي الحقيقة لا يمكن فهم ذلك إلا بالنظر إلى موقع المجادل ثقافيا وعقديـا، فمـن أوكد مهام المجادل أن يقف على أرضيته المعرفية لا على أرضية خصمـه بمعنى أنه يشترط أن يبدأ بتمجيد مرجعيته وهذا ما يسوغ لأن تكون الحجـة نصية نقلية أولا لتقع البرهنة عليها فيما بعد منطقيا من داخل المنقول، وهـذا الموقف هو نفسه موقف اليهود إزاء التوراة، وإن المجادل يتعدى بعد ذلـك إلى ملازمة موقف الطاعن في موثوقية كلام الآخر وأساسا في مرجعيته.

في هذه الحدود جاوز الرازي المتكلم الأشعري تردد الطبري المحدث فكان للحجاج في كل الأحوال أثر في تقرير النظر إلى كون الذبيح إسماعيل، غير أن ابن كثير المحدث المتأخر في زمانه يلازم موقـف الطعـن الـذي أعرض عنه الرازي، فلم يتردد في الإشارة إلى التحريف الذي طال التـوراة بأن أبان أن ما جاء فيها هو ذكر ذبح الابن الوحيد البكر مفرقا بين أعمـار

الأب والابنين، وزاد على ذلك أن أكد أن الابتلاء يكون أقوى بالنسبة إلى الابن الوحيد. والمتمعن في التوراة يقف فعلا على صحة استناد ابن كثير إلى التوراة[72].

إن ملازمة النص عند الطبري و الرازي تكملها مفارقة النص العقدي إلى نص آخر، وذلك مسلك يبدو أكثر إقناعا في تقرير أن الذبيح إسماعيل، وهنا بالذات نحن إزاء قانونين أشرنا إليهما سابقا لفهم إضافة العناصر أو تمحيصها أو تقويضها وقد قصدنا الجنوح إلى خارج الثقافة أو إلى داخلها. فالجنوح إلى نص آخر غايته بنائية وتقويضية في آن واحد، بنائية في تقرير من الذبيح وتقويضية في حدود نفي أخبار الآخر، فهو لم يعد مرفوضا باعتباره مشركا، وإنما هو الذي بحجة نصه يثبت صواب نص الذات وفي نفس الوقت يكشف اضطراب نصه. والعامل الأساسي في هذا الجنوح المؤدي إلى تقرير أمر الذبيح إنما هو حضور الآخر طرفا في عناصر التصور[73]، ولهذا الحضور دور أساسي في تثبيت عنصر في المسار العقدي يأخذ مكانه نهائيا في التصور المبنين في البنية التي ندرسها في ما يأتي.

وقد استغل الرازي لحظة الجدل في تفسيره ليخبر عن إبراهيم الأصل الجامع للأمم وكأنه يحدد للنواة الثقافية وظيفة تحقيق الإيلاف العقدي والعرقي، ونص على ضرورة اعتراف اليهود والنصارى بذلك، وعقد

---

(72) - التكوين 16/16-19 و 2/22 و 3/21-8 .

(73) - قال ابن كثير وهو ينقل من التوراة و يأخذ من الإسرائيليات " و لسنا ننقل من الإسرائيليات إلا ما أذن الشارع في نقله، مما لا يخالف كتاب الله وسنة رسوله وهو القسم الذي لا يصدق ولا يكذب، مما فيه بسط لمختصر عندنا أو تسمية لمبهم ورد به شرعنا، مما لا فائدة في تعيينه لنا، فنذكره على سبيل التحلي به لا على سبيل الاحتياج إليه والاعتماد عليه " البداية و النهاية ج.1 ص.5 وإذا كان موقف السلف عموما بين تحبيذ ما وافق الشريعة ورفض ما خالفها والانتقاء مما لا تقره الشريعة أو تنفيه، فإن المحدث المفسر المتأخر تطرق إلى نص الآخر يبين مشاكله ويستعين به على نصه، وليس ذلك من باب التحلي كما ادعى بل هو مرتكز و أساس لا بد منه.

الاستمرارية معه على نحو ما يعقده المسلمون بين فاتح الرسالة وخاتمها، وهو يروم إقناع الآخر بضرورة الاقتران بين إبراهيم ومحمد اقترانا يقتضيه المعتقد وتسلسل الأنبياء وتداولهم على تبليغ الرسالات المتعددة نزولا والواحدة في جوهرها.

وإن الاعتراف بالطرف الأول ممحض لا محالة للاعتراف بالطرف الثاني، وإن مجادلة الآخر تظهر هي الأخرى مجادلة لا بالتصور برمته بل بالنواة العقدية في حد ذاتها وباستثمار دلالاتها الرمزية ومنزلتها عند الجماعات الدينية المختلفة داخل ديانات التوحيد.

ويتثبت عنصر الذبيح في باب مجادلة الآخر الثقافي بكيفية خاصة، ويتثبت كذلك في مستوى تداوله ضمن صنف من أصناف المعرفة الدينية وهو أصول الفقه، وكأن التداول هاهنا علامة على تأكيد وجهة نظر الرازي المفسر الأصولي وما انتقاله من التفسير إلى التأصيل في الناسخ و المنسوخ إلا انتقال تثبيت، إذ لا ينتقل العنصر بدلالته النهائية إلا في حال اكتمال النظر فيه وانتهائه إلى صيغة مكتملة. غير أن ما ذكرنا لا ينفي جانب الإقحام، فعلماء الأصول يفهمون النسخ على أنه إزالة و نقل وتبديل في الحكم أو في غيره[74]، ويتم ذلك بحضور نص يبدل بنص مع بقاء النصين[75]، لكن هذا لا يتوفر في قصص إبراهيم، لأن النسخ وقع داخل السورة نفسها (الصافات 37/102-112)، وفي سياق قصصي، وليس في سياق أحكام تخص المعاملات أو العبادات.

والغاية القصصية من قصة الذبيح هي العبرة والموعظة، وهي في

---

[74] - راجع التعريفات لأبي الحسن الجرجاني مادة نسخ.

[75] - انظر نصر حامد أبو زيد : مفهوم النص، ص 118.

غير علاقة بواقع موضوعي يؤثر في تشكيل العلاقات الاجتماعية، بل بحدث مفترض غايته تحقيق سلوك، وقد استدل أغلب المسلمين بذلك على قيمة الإعجاز في سير الأنبياء، ولكن الأصوليين وظفوه في باب الناسخ والمنسوخ.

ليس بإمكاننا أن نعتبر هذا التوظيف مفتعلا، وإنما ما يهمنا هو الإلماع إلى كيفية تفرع عنصر من تصور إبراهيم من أبوابه المعقودة له ليشمل مسألة من مسائل أصول الفقه، وإذا بهذا التحويل منوط بعهدة المفسر الأصولي الذي يجعل التفسير مناسبة للتأصيل. ولا يختلف عما ذكرنا ما أدرجه المفسرون ضمن باب الوحي، نقصد ما لازم عنصر الذبيح، وهو وحدة الرؤيا، فهي تعد وحيا لتعيين معنى التكليف والأمر الإلاهيين، وحتى يتسنى تحقيق أكبر قدر ممكن من الانسجام داخل التصور، إذ من شأن القول بأن ما رآه إبراهيم في منامه وحي يخالف كون الرؤيا أضغاث أحلام، كما أن تحقق التكليف مرتبط بمعنى النبوة وعدم تحققه يعني الحلم والوهم.

إن التأكيد على العلاقة بين الرؤيا والوحي يوسع من مفهومه ومكوناته، فليس هو محصورا فيما نزل به الملك أو ما ألقاه الرسل بلاغا، ولا هو فقط الإلهام والإشارة، وإنما هو كل ما جاء في معناه بما في ذلك الرؤيا. من هذا المنطلق قرر المشتغلون بالنص أن رؤى الأنبياء وحي بالاعتماد على دلالة التخفي وعدم الظهور إلى مقام العيان. ولا يخفى أن تقرير رؤيا إبراهيم بوصفها وحيا هو في باطنه تقرير لشرعية فعله الذي قام به، وإعراض عن معنى وسوسة الشيطان وغيرها، أو منع لتطرق ذلك إلى أذهان الناس.

يمكن أن ننتهي من هذا إلى نتيجة مركزية في بحثنا، هي أن النظر

في تصور إبراهيم جعل المسلمين بتبريرهم إقباله على الذبح يوسعون دائـــرة الوحي، فإضافة إلى كلام الملك وأحاديث الله القدسية يلزم المؤمن بأن يلحـــق الرؤيا بذلك المفهوم[76]، وبهذا لم يعد الحد المؤسس للوحـــي هـــو الشـــروط المعروفة، بل هو يتعدى ذلك إلى حدود ما خفي و ماغاب عن عيان صاحبـه ووعيه، ولمثل هذا التوسيع أثر كبير في قول الشيعة باستمرارية الوحي مـــع الائمة وقول الصوفية بتواصل الرؤيا عند الولي، وذلك مـــا يشـــرع أصـــلا لتنزيلهم منزلة الأنبياء ونقض تعطيل النبوة.

د- 3- العناصر المقوضة

أضاف المفسرون عناصر جديدة بدت لنا ذات وظيفة تقويضية مـــن جهة، وبنائية من جهة أخرى، والأساسي في ذلك، هو تبين كيفيـــة تقويـــض العناصر لبعضها البعض بشكل تتمكن معه العناصر الجديدة من أخذ مواقعها في التصور، دون أن ننسى أن التقويض والبناء خاصية ملازمـــة للبنيتيـــن الأوليين.ويمكن أن ننتبه في البداية إلى عنصر خارجي مقوض يهم الفـــرق بين المسلم والكافر، ويدخل في مسار الإعجاز، فنجاة إبراهيم من النار بتدخل الأعلى الخارق ليس مما يتكرر، ولذلك لا تتحقق نجاة الشيخ الذي ألقي فـــي النار، ولئن صيغ الخبر لبيان الفارق بين حـــدوث الإعجـــاز مـــع المســـلم واستحالة ذلك مع الكافر، فإنه يفهم في سياق إبطال المعاندة البشرية لقـــدرة الله، ورغم أن هذا العنصر مقوض خارجي فهو مقحم، لأنه ليس مندرجا فـــي

---

[76] - يعتبر نصر حامد أبو زيد أن الوحي صنفان، ما كان منه اتصالا قوليا، وما كان اتصالا غير قولي، ولا شك في أن الرؤيا مدرجة في الصنف الثاني، راجع مفهوم النص، ص 41.
لا بد هنا من إضافة أمر توضيحي آخر، هو أن الفارق بينهما مبني على وجود الوسيط في حالة الوحي غير المباشرو غيابه في حالة المباشرة، وغياب الوسيط والمباشرة في حالة الرؤيا وكأنها نوع مـــن الحـــدس أو الكشف.

تصور إبراهيم على سبيل التكميل، وليس مسقطا لعناصر أخرى.

وفيما يخص صحف إبراهيم، فإن الجديد عند المفسرين هو دخولها في القرآن واندراجها فيه اندراج تضمين، وهو ما يدفعنا إلى إعادة النظر في مكونات النص القرآني، فزيادة على التوراة والأناجيل وكلام الصحابة وصحف إبراهيم فإن دلالة هذه الصحف على الأمثال والمأثور من كلام العرب يجعل القرآن مكتملا أيضا بهذه الدلالة (= الأمثال وكلام العرب). والمشكل القائم لم قوض كلام الرسول ذاك الوارد في الأحاديث بعض مضامين الصحف الموصولة بكلام العرب وضمن في القرآن مباشرة؟

نقدم لذلك تفسيرين، الأول أن كونها مضمنة في القرآن وهي جزء من آياته، هو شكل توثيقي لوظيفة الاستمرارية التي يدافع عنها المسلمون، وبها يردون طعن اليهود والنصارى ويؤكدون شرعية اللاحق، الثاني أن ذلك ليس محمولا عندهم على التقويض بل على التشابه، إذ ما بين الأمثال ومأثور كلام العرب والقرآن جامع، هو حكمة الكتاب وحكمة الأمثال وحكمة المأثور، وكلها مواعظ وعبر. ومن المفيد معرفة أن التقويض في مثل هذه الحال، يكشف تطور نظرة المسلمين إلى صحف إبراهيم بتأخر الزمن، وأن ابتعادهم عن جيل الرسول جعلهم يصرفون النظر عن تعدد الصحف والالتزام بالصحيفة الواحدة المسماة قرآنا. وما دام القرآن يحتويها في آيه ما عاد يوجد داع لمعرفتها، وهو موقف يحافظ على وحدة المسلمين ويمنع تشتت نظرهم ويحملهم على مداومة الاطلاع على نصهم المعرفي الأصل، مثلما وقع الاحتكام إلى مصحف واحد هو المصحف الإمام، وفي هذا شيء من ذاك.

أما ما يخص المحنة فإن جرأة الرازي بينة في رفض وصف البنيان

الوارد في تفسير ابن عباس المفترض، وهذا النوع من التقويض لم يصحب بتأسيس وحدة بنائية معوضة، وهو ما لا يعني تغيرا في بنية التصور، وإنما هو في حقيقته إسقاط لبعض الوحدات، وقد يعود ذلك إلى تدقيق المفسر واستغنائه عنها لعدم الحاجة إليها، وقد يرجع أيضا إلى كف الجماعة الإسلامية عن السؤال عن بعض الجزئيات في التصور، وكأنه لا موجب لإعادة النظر في قول ابن عباس على نحو تجدد به تلك الرواية.

إن العناصر العاقدة للاستمرارية بين إبراهيم ومحمد تصبح ذات مغزى آخر، فالحلقة لا تبدأ من إبراهيم الفاتح للسلسلة، بل تعود إلى نوح، وكون إبراهيم على منهاج نوح وسنته مقوض للقول بأنه الفاتح، بل ما عاد الحنيف الأول فقبله نوح ويفترض أنه رأس في سلسلة الإسلام. غير أن المشكلي هو إعراض المسلمين عن تحقيق هذه العلاقة، والنظر إليها نظرة اعتبار، فهي مغفلة ولا تظهر إلا بإحياء المفسرين لها وهم يفسرون الآية.

إننا لا نجد لذلك غير تبرير واحد نعلقه على وظيفة المفسر المتمثلة في ملازمة النص، وبما أن القرآن لم يعين تلك العلاقة إلا في إشارة عابرة في (الصافات 83/37) مما يعني أنها مهمشة بشكل أو بآخر، فإن التوقف الهام كان حول ما يجمع بين إبراهيم ومحمد أو محمد وإبراهيم، وذاك أمر توسع فيه المحدث والمفسر على السواء. والغريب أن المفسر بقدر ما كان ملازما للنص أحيانا، كثيرا ما كان ينفصل عنه، حتى إن سلطته لتبدو طاغية على النص حاجبة لمنطوقه. وعلينا الانتباه هنا إلى أمر آخر، هو أن إبراهيم يحقق وظيفة الإيلاف العقدي والعرقي، ولكن نوحا يحقق وظيفة الإيلاف العقدي فقط، ومن شأن اجتماع العقيدة إلى العرق أن يكون لهما الأثر الأكبر في شد المسلمين وتأكيد اهتمامهم بإبراهيم والد إسماعيل أبي العرب.

يمكن أيضا أن نذكر عنصرا تقويضيا آخر يتعلق بالكذب المنسوب إلى إبراهيم، وقد قوضه الرازي عبر طاقة التحويل البلاغي وتأويل الآي، فهو لا يأخذ السقيم بالمعنى الحقيقي للفظ، وإنما بمعناه المجازي، ملتزما في ذلك رأي الجماعة الإسلامية المتمثل في عصمة الأنبياء، وقد أرجع الكذب في غير ما حرج إلى الرواة. إنه بذلك يقوض ما استقر في البنية الوسيطة في الأحاديث باحثا عن انسجام التصور، مغفلا أنه بتقويضه لهذا العنصر يقوض عنصر الشفاعة الوارد في أحاديث الرسول، وبما أنه ليس هناك كذب لم يعد هناك داع لبقاء معنى المنع من الشفاعة.

د-4- العناصر التوراتية

تبدو هذه العناصر مما جاء في تفسير الطبري حول الخطاب بين الله وإبراهيم، بتوسط الملائكة قبل دمار سدوم وإغراق أهل لوط، وهو نص قائم في التوراة في سفر التكوين (16/18-23)، غير أن بعض الوحدات وقع تغييرها، منها أن إبراهيم في التوراة كان يخاطب الرب، ولكنه في نص الطبري يخاطب الملائكة، ومنها ذكره للوط المسلم، وذلك ما يغيب في النص التوراتي.

إن هذا الجنوح إلى خارج المعتقد نحو النص المؤسس لمعتقد الآخر، كان بجامع هو التصور المشترك في العقيدتين، وعادة ما تعمد الثقافات أولا إلى التواصل في النصوص المشتركة. وتفسير هذا التحويل والتغيير يعود إلى الرغبة في تأهيل العنصر الدخيل بما يناسب عقيدة المسلمين، إذ لم يرد في التقليد الإسلامي خطاب بين الله والأنبياء بصيغته المباشرة وبشكل ظاهر، بل كان لا بد من وجود وسيط.

أما كون لوط مسلما فذلك تأويل بعدي وإضافة مكملـــة باعتبـــار أن وجود الفرد المسلم ضروري لتأكيد شفاعة إبراهيم، وضروري كذلـــك فـــي ترتيب الأنبياء داخل سلسلة الإسلام.

د-5- العناصر المقحمة

يظهر هذا الإقحام في ثلاثة عناصر، هـــي الإمامـــة فـــي دلالتـــها الايديولوجية، والمحنة في دلالتها على الشعوبية، والحرق الموازي. فالإمامـة تتحول من عنصر دال على التكليف في بنية البداية إلـــى عنصـــر تنـــازع إيديولوجي، فالرازي المتكلم الأشعري يحصرها في الدلالة على النبوة والقيام بتحقيق الشرع دون أن يستثني أولي الأمر بعد الأنبياء والرســـل، كالخلفـــاء والفقهاء والقضاة محاولا توسيع دلالتها كي تشمل كل من يقتدى به في الدين. وهكذا يتفرع القول مجاوزا الارتباط بالنواة الثقافية إبراهيم إلى الدلالة علـــى العقيدة السياسية كما تبلورت فيما بعد عصر الرسول، وإن الرد يقوض أسس التصور الشيعي.

إن النظر في الإمامة الإبراهيمية ممتد إلى الخلافة فيما بعـــد زمـــن محمد، وهذا نوع من الإقحام، استدلالنا عليه يتم بتصور الجماعة السياســـي وغياب إضافات جديدة تخص تصور إبراهيم، ويمكن إغفـــال المقحـــم دون إحداث أثر في بنية التصور، ذلك أن الإشارة إلى إمامة أبي بكر وعمر فـــي باب الأحقية والعصمة هي ما يلحق تصور إبراهيـــم وينـــدرج فـــي بـــاب الاختلاف السياسي بين الفرق، كما أنه غير موصول أصلا بالتفسير.

أما المحنة، فذكر الوحدة المركبة المتعلقة بمن أشار بإحراق إبراهيـــم متصلة أيما اتصال بموقف المسلمين من غير العرب كالفرس والكرد. وهـــذه

الوحدة لا تنتظم في التصور بأي شكل من الأشكال باعتبار تناقضـــها فـــي ذاتها، فزيادة على عدم القدرة معرفيا على تحديد موضع المحنة، مـــا كـــان ممكنا في ذلك الزمن تحديد الأعراق بوضوح، ولكن غاية هذه الوحدة غايـــة إيديولوجية وهي تهجين الفرس وبيان أثرهم السلبي منذ عهد إبراهيم، كمـــا أنها أقرب إلى الظهور ضمن دائرة مسألة الشعوبية كما طرحت أيام الحكـــم الأموي.

من جهة أخرى تبدو هذه الوحدة مفارقة للنص في بنية البداية، فالفعل في القرآن جاء في صيغة الجمع "حرقوه" و لكنه في الوحدة الجديدة منســوب إلى رجل واحد من أعراب فارس. والنتيجة أن العناصر المقحمة بوحداتـــها، كلما كانت أسباب إقحامها أسبابا سياسية حافظت على غربتها عن التصـــور، وما قدرت على الالتحام ببقية العناصر الأخرى، مما يعني أن هذه الوحـــدات انتقلت انتقالا عشوائيا إلى مواقع جديدة، وهي في الأصل تؤسس تصـــورات أخرى، فمثل خبر الأعرابي الفارسي ينتظم في رؤية العرب الأقوام غـــير العربية، ولكن عنصر الإمامة أس من أسس التصوريـــن الشـــيعي والســـني لمسألة الحكم في الإسلام وهناك اختلاف واضح بين هذا وذاك.

بالإجمال نخلص إلى أربع نتائج كبرى من تصـــور إبراهيـــم فـــي التفسير السني التقليدي، تتعلق الأولى بدوره في تكميل التصور، وتهم الثانيـــة علاقته بالآخر المخالف، وتأتي الثالثة في اتصاله بما جاء فـــي الأحـــاديث، وتخص الرابعة حدث المحنة في ذاته.

يمكن أن نسمي النتيجة الأولى مبـــدأ الملازمـــة، أي أن المفســـرين السنيين حاولوا قدر الإمكان ملازمة ملفوظ النص، وحتى إن توسع بعضـــهم، فإن اللاحق منهم لم يتحرج من نقض آراء سابقيه والدعوة إلى العودة إلـــى

ملفوظ النص، بمعنى أن بعض الوحدات بدت له مقحمة أو في غير مواضعها الأصلية. وهناك اتجاه يرفض الابتعاد عن وحدات النص وتجاوز منطوقه يمثله الرازي، وكأن التفسير لا يقوض إلا بعض ما بدا مقحما أو ما قر قبل بداية الجدل في مثل أمر الذبيح.

وإننا إن حاولنا الحديث عن فرادة التفسير السني أو تميزه ما جاز لنا ذلك. بل هي آراء ووحدات متكررة من واحد إلى آخر من ابن عباس إلى ابن عاشور[77]، وعلى هذا الأساس لا نرى موجبا لاعتبار تفسير الطبري مثلا مشروع تأويل سني جديد بأن يصمد في وجه التفاسير غير السنية[78]، ففي الأصل يأتي الاختلاف في مستويات النظر إلى الأنبياء، وخصوصا مع الشيعة، وفي جملة القضايا الدالة على التصورات العقدية الخاصة بالجماعة السياسية.

أما النتيجة الثانية فهي حول الوظيفة التقويضية لبعض العناصر، إذ لم تمس الأسس ولم تمس العناصر الكبرى، وإنما هي تعديل أو تبديل، كثيرا ما تم بالانشغال بالرد على المخالف المسلم أو الآخر اليهودي، وذلك في جملته حافز على السعي نحو تثبيت بنية التصور.

في حين أن الثالثة مرتبطة بالنظر إلى البنية الوسيطة في حد ذاتها، فسمتها الدوران على نفس العناصر، فلا العناصر المقوضة ولا المناقضة لغيرها قد خلخلت البنية وأحدثت جديدا، فتلك رغم أنها تبحث عن مواقعها الممكنة داخل النظام، إذا ما تصادمت مع غيرها لم تؤد إلى تناقض داخل الأسس ولم تشمل المكونات الأصلية. ومثل تقويض القول بإسحاق الذبيح لا

---

(77) – إن هذا صائب فقط في تصور إبراهيم، ولكنه مختلف في آيات الأحكام فابن عاشور في التحرير والتنوير خالف السابقين أحيانا في تأويلها.

(78) – ذهب إلى ذلك الهادي الجطلاوي في أطروحته : التفسير اللغوي قضاياه و مناهجه، ص 80.

يعني إطلاقا تقويض عنصر الذبح في حد ذاته. والمانع من ذلك أن الذهنية الثقافية المنتجة للأسس والعناصر لم تغير آليات إنتاج النصوص حتى تتمكن من إبداع نصوص جديدة، بل ظلت تطور تلك النصوص الموروثة وتركز على فرادتها دون أن تقر لها علاقة بعادة القرابين والأضاحي، أي هي لم تخرج بها عن حدود المعتقد[79] وهذا يعني أننا على مدارج البنية المثلى أو التصور المبنين.

أما النتيجة الرابعة فموصولة بحدث المحنة، والمشكل القائم عندنا يتمثل في إمكان تفسير إصرار المسلمين وخاصة عبد الله بن عباس واللاحقين بعده على الارتقاء بالمحنة إلى مستوى الحدث العظيم الذي يصل إلى حدود الأسطورة. لنقل إنه دمج للأسطورة في المعتقد على نحو معين، فالمعتقد لا ينهض بمهمة تفسير الأحداث الخارجة عن حدود المعقول إلا بإلحاقها بأبواب الإعجاز، وأثره يكون أكثر وقعا في النفس كلما اشتغل بمنطق الاعتقاد ولم يعمد إلى التفسير ودون فهم كيف ولماذا[80].

إن الأسطورة ليست مختلفة عن المعتقد لأنها هي الأخرى موضوع اعتقادي غير تفسيري، إبراهيم في هذا الحدث شخص خارق، تسنده قوة خفية تقوم بعمل عجيب في مستوى نجاته من النار، والمحنة باعتبارها أسطورة تؤدي وظيفة دينية في التصور تماما كالمعتقد، بمعنى أنه حين ترتفع المحنة إلى الأسطورة، ينتفي معها كل تساؤل ممكن، لأن غايتها الأساسية هي تسويغ الحدث وتثبيت الإيمان.

---

(79) – راجع حول القرابين والأضاحي : Mircèa Eliade : Mythes, rêves et mystères, Gallimard, Paris 1957, p 18.

(80) – راجع Joseph Chelhod، فصل 4، ص 60-70. ولمزيد التعمق راجع : G.Dumezil = Jupiter, Mars, Quirinus, Gallimard, Paris 1941, p 15.=

وراجع أيضا، حول الأسطورة ودورها في المعتقد A.H. Krappe : La genèse des mythes, Payot, Paris, p 15.

إن وظيفة هذه الأسطورة هي قبل كل شيء تأكيد الظاهرة وتسويغها وصبغها بمنتهى القداسة[81]، فقول ابن عباس في البنيان وطوله ووصف الحطب المجموع لإيقاد النار يكشف عن الخاصية الأسطورية للحدث، وهي خاصية لا يكشفها غير العارف بخفايا النص، إذ في المعتقد سر باطني لا يعرفه إلا هو. ولكن بم نفسر إسقاط الرازي ما أضافه ابن عباس ولم يدل عليه لفظ القرآن؟

إن ذلك لا يعني منع حضور الفكر الأسطوري في الدين والمعتقد، فهو بطبيعته لا يتكون إلا به، ولكن ذلك يعني أن التوسيع في المعتقد، بحمله على الأسطورة وعناصرها، قد بدأ يضعف تدريجيا، ففي عصر الرازي انتهى التصور إلى شبه ثبات، وصارت الذاكرة تشتغل بالوظيفة الاختزالية لأن الغاية تجميعية بالأساس، كما أن الأسطورة تحولت إلى غير سير الأنبياء لما أصبحت قائمة في سير الأئمة والأولياء وفي كراماتهم، أي إنها خرجت من أنبياء النص إلى أنبياء الجماعات.

ويمكن كذلك أن نفسر حضور الأسطورة بأمر آخر، فابن عباس كان قريبا من خيال مثيولوجي خلاق، هو ذاك الذي يؤسس تصورات العرب قبل الإسلام، وبما أنه مع جملة من الرواة الآخرين يمثلون الجماعة المرجعية، فهم أكثر اتصالا بذلك الموروث أي هم أكثر المشتغلين بالنص توظيفا لتلك العناصر المثيولوجية. ورغم أن موقف الإسلام من العقل المثيولوجي الجاهلي كان موقف الرفض، فإن حاجة الجماعة الإسلامية إليه لم تختف، لأن الجامع بين الحدث الديني المفترض و ما استقر في الأساطير هو تلك الحكايات المبنية على أحداث يقع تمثلها دائما على أنها حقيقية[82].

---

(81) - La sacralisation

(82) - م ن، ص 87-88.

2-التفسير المعتزلي(*) والشيعي أو التصور الجامع في مدونات الفرقتين

لا نخفي حرجنا من الإشارة إلى التشابه بين تفسير الشيعة والمعتزلة وهو أمر محير لا محالة، فإذا عددنا الزمخشري (467 - 548 هـ) رأسا في تفسير المعتزلة، فإن الطبرسي (458 – 548 هـ) يختص بنفس المنزلة بالنسبة إلى التفسير الشيعي الإثني عشري، والواضح أنه بين الكشاف للزمخشري ومجمع البيان للطبرسي علاقة أساسها التناص القائم في ما بينهما في أغلب الإشارات التي اعتبرناها إضافة غير أهل السنة والجماعة. وليس بإمكاننا أن نجزم يقينا بإفادة أحدهما من الآخر، ولكننا نطمئن إلى أن كشاف

(*) - يتلخص فكر المعتزلة في سبعة آراء -التوحيد، فالله واحد ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض-نفي الصفات عن الله ونفي رؤيته في الآخرة-خلق القرآن-العدل أي محاسبة الإنسان على أعماله إذ هو المسؤول عنها-الوعد والوعيد فالله وعد بالثواب وأوعد بالعقاب-المنزلة بين المنزلتين في مثل الحكم على مرتكب الكبيرة بأنه فاسق ليس بالمؤمن ولا بالكافر، فقد جعل واصل بن عطاء الفسق منزلة متوسطة بين الكفر والإيمان مخالفا الحسن البصري- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وذلك واجب

ولئن كنا ندرك اختلاف مقالاتهم عن مقالات الشيعة، فلقد شاب الدراسات تردد بين نشوء الاعتزال في أحضان التشيع أو العكس ولكن سبب الجمع بين التفسيرين هو أن تصور إبراهيم فيهما كان واحدا وما كان الاختلاف إلا في الإمامة.ويمكن حصر رؤية الإمامية في النقاط التالية:

-وجوب الإمام في كل الأزمان

-عصمته وعلمه بالدين وكماله في الفضل

-إمامته بالنص على عينه والتوقيف

-هي في ولد الحسين دون ولد الحسن إلى آخر العالم

-نص الرسول على إمامة علي في حياته وبعد وفاته، والإيمان به فرض ،ونصه على إمامة الحسن والحسين بعده

أما المعتزلة فتقول ب:

-جواز خلو الأزمان الكثيرة من إمام موجود

-جواز أن يكون الإمام من العصاة في الباطن وممن يقارف الآثام ولايحوز الفضل ولايكمل علوم الدين

-جواز إمامة من لانص عليه ولاتوقيف

-إنكار نص النبي على علي وأن تكون إمامة الحسين والحسن بالنص والتوقيف

راجع في الغرض محمد بن النعمان المفيد ت413ه ،أوائل المقالات في المذاهب والمختارات، ط رضائي، تبريز، إيران 1371ه،وراجع أيضاالقاضي عبد الجبار،المغني،ج1/20،الكلام في الإمامة،ص15وما بعدها. وانظر، Wilfred Madelung:Imamism and Mutazilite theology, in le Shiisme Imamite, colloque de Strasbourg 1968,PUF 1970 pp23-30.

الزمخشري كان تفسير المعتزلة الرئيسي، حتى قال فيه ابن خلدون إنه من أحسن التفاسير، وعاب عليه التزامه بحجج أهل مذهبه[83] ورأى السيوطي بعده أنه يدس البدع في كلامه[84] رافضا بذلك حجج المعتزلة.

وفي المقابل يبدو الطبرسي جامع التفسير الشيعي، وكأن تفسيره خلاصة أقوال محمد بن السائب الكلبي (ت 146 هـ)، وأبي بكر بن نافع الحميري الصنعاني (ت 211 هـ)، والحسن بن علي ابن محمد العسكري (ت260 هـ)، كما أنه دون شك الناقل الأمين لما جاء في تفسير أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي (385 – 460 هـ)، وهو متكلم الشيعة وشيخ الإمامية[85].

و قد بدأ الطبرسي تأليف تفسيره فيما نعلم بداية من سنة 518 هـ، وفرغ منه سنة 536 هـ وفق إشارة مصطفى بن الحسين التفريتي في كتابه نقد الرجال[86]، أي قبل أن يكتب الزمخشري تفسيره، وقد بين العاملي أن الطبرسي ألف مجمع البيان قبل اطلاعه على الكشاف، وبعد اطلاعه عليه ألف تفسيرا آخر سماه الكافي الشافي من كتاب الكشاف، المعروف بجوامع الجامع مستدركا ما فاته في مجمع البيان[87].

وللخروج من هذا المأزق، كان لا بد من الاطلاع على تفسير أبي

---

[83] – ابن خلدون : المقدمة، ص 440.

[84] – السيوطي : الإتقان، ج 2، ص 178.

[85] – التبيان في تفسير القرآن، صدر عن دار إحياء التراث العربي ببيروت، وطبع كذلك بالنجف الأشرف. لمزيد التعمق راجع علاقة الاعتزال بالتشيع والتصوف في H.Corbin : La philosophie iranienne islamique aux XVII et XVIII siècles, Buchet/chastel, Paris 1981; liv 1, p.p 20-37, pp 45-95.
وراجع له أيضا : Histoire de la philosophie islamique, coll, idées, n°38, p 45-50, p.p 300-305.

[86] – طبع في طهران سنة 1318 هـ، و الإشارة واردة بالصفحة 266.

[87] – راجع محمد الحسين العاملي في ترجمته للطبرسي في مقدمة مجمع البيان، مج 1، ص 1-10. يمكن كذلك مراجعة عامر الحلو : معجم الدراسات القرآنية عند الشيعة، الذي اهتم فيه بكل التفاسير الشيعية ما ضاع منها و ما بقي.

جعفر الطوسي الذي اعتمد عليه الطبرسي[88]، والعودة إلى سلف الزمخشري القاضي عبد الجبار (ت 415 هـ) في تفسيره المعروف بـ "تنزيه القرآن عن المطاعن"[88']، غير أنه بدا لنا غير شامل لمجموع الآي المخبر عن إبراهيم في القرآن، فقد اقتصر المفسر على بعض المسائل، وإننا نحيل على ما جاء من تفسيره متعلقا بإبراهيم في الهوامش. وقد رأينا ضرورة الاعتماد على الزمخشري والطبرسي باعتبارهما ممثلين للتفسير المعتزلي والشيعي[89]، وقد جمعنا بينهما لأنه لا اختلاف بين تصور إبراهيم عند الشيعة وعند المعتزلة، وإن ظهرت لنا أحيانا بعض الفويرقات فإننا نذكرها في الهامش، وهي عموما ليست ذات أهمية لتغيير التصور أو تزيد فيه عناصر جديدة.

أ- المسار العقدي

أ-1- عنصر الإمامة

ذهب الزمخشري إلى أن العهد المعقود بين الله وإبراهيم لا ينال إلا من كان عادلا بريئا من الظلم، وفي هذا دليل على أن الفاسق لا يصلح للإمامة، ولا يصلح لها من لا يجوز حكمه وشهادته، ولا تجب طاعته، وذكر أن أبا حنيفة كان يفتي سرا بوجوب نصرة زيد بن علي على المنصور وأتباعه[90]. ولم يتردد الطبرسي في اعتبار تلك الآية دليلا على عصمة الإمام، فالظالم وإن تاب فيما بعد لا ينال الإمامة بحال كونه كان ظالما، لأنها مطلقة غير مقيدة[91] .

---

[88] - انظر مج 1، ص 20.

[88'] - تنزيه القرآن عن المطاعن، دار النهضة الحديثة، بيروت، د ت.

[89] - نقل المجلسي في بحار الأنوار ج 12، الكثير من تفسير الطبرسي و سنحيل عليه في مواضعه.

[90] -الكشاف، ج 1، ص 92.

[91] - مجمع البيان، مج 1، ص 376-377-378، و راجع أيضا جوامع الجامع في تفسير القرآن المجيد، ج 1، ص 490، و انظر التبيان في تفسير القرآن، مج 1، ص 448-449.

أما تفسيره للكلمات الواردة في الأحزاب 53 والتوبة 113، والتي رأى السابقون أنها خمس في الرأس وخمس في البدن، أو ثلاثـــون خصلـــة فـــي شرائع الإسلام، أو هي مناسك الحج، فهو يعتبرها أسماء محمد و أهل بيتـــه فيما روي عن الصادق[92]، وقد كرر ذلك في تفســـيره الآيـــة 33 مـــن آل عمران 3 على نحو فيه إضافة، فآل إبراهيم هم إسماعيل وإسحاق وأولادهما، وفي قراءة أهل البيت " وآل محمد على العالمين "، أي إن الله اصطفـــى آدم ونوحا وآل إبراهيم وآل محمد على العالمين. وقيل إن آل إبراهيـــم هـــم آل إبراهيم الذين هم أهل بيته، ويشترط فيهم العصمة لمن كان نبيا أو إماما[93]، وهؤلاء هم الذين يكونون من أهل الجنة.

وتبقى الكلمة الباقية الواردة في الزخرف 43/27-28 "وجعلها كلمـــة باقية في عقبه لعلهم يرجعون ... "، هي الإمامة إلى يوم القيامة[94]، بخـلاف الزمخشري الذي يرى أن الكلمة الباقية هي التوحيد وهي التـــي تكلـــم بـــها إبراهيم[95]. وقد أضاف الزمخشري في أصل انتماء محمد أن عيسى بن مريم ليس من أبناء إسماعيل بل من ذرية إسحاق، ليؤكد فـــي نفـــس الوقـــت أن إبراهيم لم يكن من اليهود ولا من النصارى[96]. وقد حاول ترتيب الأحـــداث على نحو معين، فالبشرى بالولد كانت قبل هلاك قوم لوط[97]، وفي حـــــدث كسر الأصنام اعتبر أن خروج الناس مهد لكسر الأصنام ثم يأتي بعد ذلـــــك امتثال إبراهيم أمام النمرود. وقد حدد موقع المحنة بكوثى العراق، وأشار إلى بلوغه ست عشرة سنة[98] وأقر أن إسماعيل هو الذبيح.

---

(92) – الجوامع، ج1، ص 94، القاضي عبد الجبار، ص 35.
(93) – م ن، ج 1 ، ص 202.
(94) – م ن، ج 2 ، ص509.
(95) – الكشاف، ج 3، ص 416.
(96) – الكشاف، ج 1، ص 158.
(97) – الكشاف ج2، ص 224.
(98) – م ن، ج 3، ص 14.

أ-2- الذبيح

اعتبره الزمخشري إسماعيل دون تمحيص وتقليب حجج وكأنه يسلم بالموروث[99] ، في حين رجح الطبرسي أنه إسماعيل بحكم الأظهر في الروايات، والمنقول عن السابقين،وعلى اعتبار قول الرسول "أنا ابن الذبيحين"، وبالنظر إلى البشرى والموصوف بصادق الوعد[100] .

أ-3- الكذبات الثلاث

اجتهد مفسرو الشيعة في رد الزعم بكذب إبراهيم، فقد "دلت الأدلة العقلية التي لا تحتمل التأويل على أن الأنبياء لا يجوز عليهم الكذب، وإن لم يقصدوا به غرورا ولا ضررا، كما لا يجوز عليهم التعمية في الأخبار ولا التقية ... وكلام إبراهيم يجوز أن يكون من المعاريض، فقد أبيح ذلك عند الضرورة"[101] ، وقد فسر الطبرسي قوله "إني سقيم" بأنه استدل بالنجوم على وقت نوبة حمى كانت تأتيه، وقيل إني سقيم عندكم فيما أدعوكم إليه، أما قوله عن سارة إنها أختي، فقد أراد في الدين إنما المؤمنون أخوة [102] ، وقوله فعله كبيرهم هذا يحمل على المعاريض بأن يقول الرجل شيئا ويقصد شيئا آخر[103].

ب- المسار الجغرافي

يهتم فيه الزمخشري بانتقالات إبراهيم الجغرافية، فنجاته ولوط بعد

---

[99] - م ن، ج 1، ص 414، القاضي عبد الجبار، ص 354.

[100] - الجوامع ج 1، ص 698، و ج 2، ص 40، و ص405، و راجع أيضا مجمع البيان، مج 8، ص 322، وراجع كذلك ما جاء في بحار الأنوار للمجلسي ج12، ص 15،30،121 وما يليها.

[101] - مجمع البيان، مج 7، ص 97.

[102] - م ن، ص 98، القاضي عبد الجبار، ص 265، 353.

[103] - م ن، مج 8، ص 317، و راجع أيضا الطوسي : التبيان في تفسير القرآن مج 7، ص 220-225.

الحرق كانت من العراق إلى الشام، وقيل إنه حين ارتحل نزل بفلسطين[104]، وعموما فإن مسيره كان من كوثى بالكوفة إلى حران، ثم منها إلى فلسطين، وقد ذكر أن لكل نبي هجرة، إلا إبراهيم فله هجرتان، الأولى من الكوفة إلى حران، والثانية من حران إلى فلسطين. وكان معه سارة وهاجر ولوط وعمره خمس وسبعون سنة[105] . وقد زاد صاحب الكشاف بأن أشار إلى أنه كان بين نوح وإبراهيم نبيان هما هود وصالح، وبينهما أربعون وستمائة وألف سنة[106].

ج- المسار الأسري

يهمنا فيه علاقته بأبيه، وهي على قدر كبير من الأهمية في التصور الشيعي، خاصة ما تعلق بمستوى المغفرة، " قال أصحابنا إن آزر كان اسم جد إبراهيم لأمه، وروي أنه كان عمه، وقالوا إن آباء نبينا (=محمد) إلى آدم كانوا موحدين، ورووا عنه أنه قال لم يزل الله تعالى ينقلني من صلب الطاهرين وأرحام المطهرات ولم يدنسني بدنس الجاهلية. وقد قيل إن آزر اسم صنم[107] . وفي قوله "ربنا اغفر لي ولوالدي" (إبراهيم 14/35-40) دلالة على أن أبويه لم يكونا كافرين، وإنما كان آزر عمه أو جده... لأنه سأل الله المغفرة لهم يوم الحساب، وقرئ لولدي، وهي قراءة أهل البيت، والولدان هما إسماعيل وإسحاق[108] . ويورد عن الحسن أن المسلمين قالوا: ألا نستغفر لآبائنا الذين ماتوا في الجاهلية، فنزلت الآية، ولا ينبغي لنبي ولا لمؤمن أن يدعو للكافر ويستغفر له، وإنه لما كان بينا لإبراهيم من جهة الوحي أن أباه

---

(104) - الكشاف ج 3، ص 16.

(105) - م ن، ص 189، و راجع أيضا الطبرسي جوامع الجامع، ج 2، ص 75، و انظر أيضا ص 266.

(106) - الكشاف، ج 3، ص 303-304.

(107) - الجوامع، ج 1، ص 74-75.

(108) - م ن، ج 1، ص 783.

لن يؤمن ويموت كافرا، وانقطع رجاؤه من إيمانه، تبرأ منه[109] .

وقد أمكننا الاطلاع على تفسير أحد المعاصرين الشيعة، اهتم فيه بتفسير سورة إبراهيم وهو تفسير جوادي آملي[110] ، وقد نظر في دعاء إبراهيم في الآية 35 من السورة نفسها[111] وركز على رغبته في تجنب الأصنام، وأن يكون موحدا. وقد اعتبر المفسر إبراهيم إماما وهاديا[112] ، كما يربط ربطا مباشرا بين محمد خاتم النبوة وإبراهيم مفتتح سلسلة الإسلام[113]، ورأى مثل بقية الشيعة أن فرقتهم هي من أبناء إبراهيم وأحفاده، كما أن مرتبة إمامته مستمرة في مرتبة إمامة الأئمة[114] ، وقد أحال على أغلب الآي الذي تناول سيرة إبراهيم في غير هذه السورة، ولم يلتفت إلى العناصر والوحدات المكونة للتصور كما هي عند سابقيه[115] .

د- المعتزلة والشيعة: البناء والتقويض*

تنهض الأخبار المذكورة في تفسير المعتزلة والشيعة بوظيفتي البناء والتقويض، أما الوظيفة البنائية فتظهر من التوقف عند عنصر الإمامة، وهي بقدر ما تبدو مؤسسة لعماد الفكر الشيعي تتجاوز ذلك إلى تقويض شرعية الخلافة السنية، فعهد إبراهيم لا ينال الظالم الفاسق الذي لا يصلح للإمامة ولا تجوز طاعته. إن إفتاء أبي حنيفة بنصرة زيد بن علي على المنصور

---

(109) – م ن، ج 1، ص 643 و ج2، ص 681.

(110) –تفسير سورة إبراهيم، ترجمه عن الفارسية عرفان محمود، دار الهادي بيروت، ط 1 1994.
وجوادي آملي من قم بإيران تلميذ الإمام الطباطبائي، وتلميذ الإمام الخميني وهو أستاذ بجامعة طهران.

(111) – م ن، ص 95.

(112) – م ن، ص 101.

(113) – م ن، ص 102.

(114) – م ن، ص 103.

(115) – م ن، ص 109.

* –رغم أن هذا الفصل معقود للفرقتين، فإن النتائج تتوجه في مجملها إلى الشيعة الإمامية.

المذكور سابقا الذي لا يخلو من إقحام، يختزل تاريخ المعارضـــة الشـــيعية، ويخرج بنا من الدلالة على التصور إلى الدلالة على الفرقة السياســـية، بـــل ليست وظيفته رفد التصور أو تثبيته،وإنما دوره الخروج بالإمامة من لحظتها تلك إلى لحظة المعارضة الحاضرة، وهي بذلك تلقي بظلالـــها علـــى زمـــن المتكلم الشيعي، وباستعادتها على هذا النحو يتم التشريع لســـلوك الجماعـــة العقدية المعارضة إزاء الحاكم "الفاسق".

ولقد استوجبت الإمامة في تصور الشيعة مقالـــة العصمـــة الداعمـــة للإمام، والرادة للظالم السني، فكان أن وسعت دلالة الكلمة الباقية، فلـــم تعـــد تعني الشرائع الإسلامية أو علامات الطهارة بل أصبحت تختزل أسماء محمد وأهل بيته المعصومين. ولئن كان هذا التحويل الدلالي غير موصول بحـــدود لغة النص وإمكانات التأويل المتاحة منها، فإن الشيعة قد قـــابلت الملازمـــة النصية السنية بالمفارقة للغة النص، وليست هي عندهم بالمفارقة، بل إنـــها عين الملازمة، فما من رأي إلا وله وجود في النص، وقـــد حـــافظوا علـــى صلات قوية مع متون أحاديثهم، لأنها المشكلة لأصل معتقدهم بعد القـــرآن، ومن ثم فالمفارقة موصولة بالملازمة.

إن التدخل الأيديولوجي في التصور لم يكن في حقيقة الأمـــر يقـــدم بعض إمكانات البنينة، بقدر ما كان يؤسس عقيدة الجماعة المعارضة، علـــى هذا الأساس يمكن اعتباره نوعا من التداول المخصوص للعناصر في البنيـــة الوسيطة، فالعنصر غير معني بذاته بل معبر للمعتقد الشيعي، وهو خـــروج من تصور إبراهيم إلى تصور المعتقد، كما أنه خروج من التقويـــض فـــي عناصر التصور إلى التقويض في عناصر معتقد الآخر المعارض.

والشيعة هي من أقدر الفرق على إجراء هذا التداول، وإجـــراء هـــذا

التوظيف، إضافة إلى كونها تحين الدلالة وتنقلها من الماضي إلى الحاضر. فالأبوة أصبحت أبوة عيانية، وإبراهيم وإن كان أبا لإسماعيل وإسحاق هو في راهن المتكلم أب للشيعة، والإمامة وإن كانت في الماضي، فهي معقودة على نحو جديد مع أئمة الشيعة، ولا داعي لتعطيلها.

وهكذا فإن للإمامة سلطة على تصور إبراهيم في التفسير، بما أحدثته من أثر في صياغة النصوص الشيعية، وما احتلته من أحياز في مدوناتهم. ولئن كان التفسير السني مناسبة لتثبيت التصور وتهذيبه ومحاولة بنينته فإنه عند الشيعة داخل في تأسيس المعتقد وبلورته بلورة تامة أو التذكير به من زمن إلى آخر.

وعموما يمكن فهم ذلك بصيغة أدق بالنظر إلى آليات اشتغال الايديولوجيا، فهي لا تشتغل بالحاضر ومعطياته دون غيرها، بل تستند إلى الماضي وأحداثه، وعادة لا تستند إلى حدث عادي بسيط بل إلى أكثر الأحداث أثرا في الذات المتقبلة، بما يجعلها مهيمنة على الحاضر متمكنة منه على نحو كبير، وإذا كانت فكرة الزعيم فكرة دالة في قراءة حاضر الأيديولوجيات المعاصرة فإن لها ما يوازيها قديما وهي فكرة الأبوة والأصل العقدي. وباعتبار هذا التواشج يمكن القول إن لإبراهيم المسلم الحنيف عند الشيعة حضورا قويا يماثل حضور الزعيم في العصر الحاضر، وله ثقل عقدي ورصيد ديني مفيد أيما إفادة بالنسبة إليها، ولذلك وظفته من مختلف النواحي، في الإمامة والأبوة والذرية والذبيح في تركيب مخصوص.

إن الجامع بين تصور إبراهيم والأيديولوجيا هو الاشتغال بالنواة، وهي نواة ثقافية في التصور ونواة أيديولوجية في النص السياسي، ويقع تحويل هذا إلى ذاك. وفي الأيديولوجيات ذات الطابع الديني أو ما نسميه في

العادة بالعقائد المغلقة، يقع استعمال النواة الممكن تحويلها إلى فكـــرة فمثـــلا محمد نواة يختزل في الشهادة، وأبو بكر في معنى الخلافة عند أهل الســـنة، وعلي في معنى الإمامة عند الشيعة، وتتركب هذه النواة الأيديولوجية دائمـــا من قاعدة هي النواة الثقافية التي لها دور في تشكيل المتخيل الجماعي، فعلى النواة الثقافية إبراهيم ووفق قاعدتها تتأسس النواة الأيديولوجية عند الشـــيعة وفي أيديولوجيا الخلافة رغم أنها تتأسس بإبراهيم فهي تتأسس أكثر بـــالنواة الثقافية موسى التي لازمها معنى الخلافة في القرآن.

وما ينتج عما ذكرنا، أن الدفاع عن أيديولوجيا الإمامة سيصبح دفاعا عن إبراهيم، أنه السلطة الأنفذ في الدفاع عن المعتقـــد، وإذا كـــان الإمـــام معصوما غير ظالم وليس من الفاسقين مما يوجب طاعته، فلا بد أن تكـــون أصوله مثل أصول إبراهيم، بل منها. وهنا يمكن أيضا تنزيل وظيفة تقويـض الكذبات الثلاث في شيء من الاختلاف مع أهل السنة، فالرازي قوض الكذب بمرتبة النبوة، والشيعة قوضت ذلك بمرتبة الإمامة حتى يثبتـــوا أن الأئمـــة انحدروا من أصول عقدية عريقة سليمة صافية.

وفي نفس الوقت إذا كان أهل السنة اختلفوا في أمـــر آزر أو تـــارح وقالوا ترجيحا إنه أبو إبراهيم، فهو عند الشيعة العم أو الجد من جهة الأم، أو هو اسم الصنم، وقد أعرضوا نهائيا عن القول بأنه أبوه، إذ لا يجوز كفر آباء الأنبياء. وبحثا عن انسجام الرؤية المكونة حول الإمامة وقع نقل القراءة عند طلب إبراهيم المغفرة من "لوالدي" إلى "لولدي" أي إسماعيل وإسحاق، وذهبوا أبعد من ذلك بأن منعوا الاستغفار لآباء الكافرين[116] .

---

[116] – ليس إبراهيم بهذا المعنى يهوديا ولا نصرانيا كما ذكر صاحب الكشاف بل أبعد ما يكون عـــن ذلـــك وهو المسلم الحنيف !

ولم تهمل الشيعة الاهتمام بترتيب الأحداث وتحديد الأماكن ورسم جغرافية الرحلات، وكأنما كانوا يساهمون في بنينة المسار الجغرافي، وما كانوا مخالفين لأهل السنة غير أن تلك البنينة ليست لها وظيفة مرتبطة ارتباطا واضحا بالتصور.

والمهم مما سبق ذكره أن عنصري الكذبات وعلاقة إبراهيم بأبيه يقوضان، لا قصد تمحيص التصور ومحاولة بنينته، بل لتثبيت مسألة الإمامة ومنع تطرق الاضطراب إلى تصورها، وعندئذ فإن تصور إبراهيم عند المعتزلة كما عند الشيعة لا يظهر إلا بمقدار تأكيده لمعتقداتهم وأدائه دورا مخصوصا فيها، ومن ثم فالتقاء المقالة المعتزلية والشيعية حول إبراهيم ليس التقاء تأسيس بل هو التقاء على هم الفرقة السياسية وهو الذي بقي محددا للنظرة لإبراهيم أولا وأخيرا.

3-تفسير الصوفية

يعترضنا في هذا التفسير نفس المشكل الذي اعترضنا في الباب المعقود للتفاسير السنية والشيعية، وقد قصدنا مشكل تحديد بدايات التفسير الصوفي واختيار المدونة الأكثر تمثيلا له.وإجمالا يمكن اعتبار القرنين السادس والسابع زمن اكتمال التفسير الصوفي واستقرار اتجاهاته، وتحسن الإشارة إلى أن أبا عبد الله سفيان الثوري الكوفي (ت 161 هـ) يعد من أوائل مفسري الصوفية، وإن لم يبق بعده تفسير مجموع في مدونة خاصة[117] .

---

[117] – قيل إن سفيان الثوري بدأ سنيا، وانتهى متشيعا، والراجح أنه بدأ متشيعا و انتهى متصوفا، ذلك أن الحدود بين تشيعه و تصوفه ليست بينة، وقد قيل إنه عاش مضطهدا فارا من أبي جعفر المنصور الذي أمر بصلبه سنة 158 هـ، ومات بعد ذلك متخفيا عن عسس الخليفة المهدي، و قد جمع تفسيره من كتب

وقد تبلور التفسير الصوفي مع عبد الكريم القشيري (376-456هـ)[118] ، وهو شافعي أشعري انتهى إلى التصوف، وقد التقت آراؤه بآراء الصوفية في اعتبار طهارة البيت بمثابة طهارة القلب، وكذلك في عنصر إحياء الموتى من خلال الطيور الأربعة التي فصلت[119] غير أننا أعرضنا عن اعتماده لما لم نجد له غير ما ذكرنا مما وقع تحقيقه وأثر عنه في كتب غيره من المفسرين. ولما أردنا النظر في تفسير صدر الدين القونوي، وجدناه قد انصرف انصرافا كاملا عن قصص الأنبياء، وأخذ يرسم حدود السلوك الصوفي ومراتب إيمان الصوفية[120].

ورأينا، بعد تمحيص، أن نجمع بين تفسير أبي محمد الشيرازي (ت606 هـ)، وتفسير محيي الدين بن عربي (ت 638 هـ) ولم نهتم بتفسير نجم الدين داية (ت 640 هـ) لأنه يكرر كلام ابن عربي والشيرازي، ولنفس السبب أهملنا تفسير علاء الدين البغدادي المعروف بالخازن (ت 725هـ)[121]. وقد تمكنا من الاطلاع على تفسير مختزل لأحد أعلام

المتصوفة اللاحقين فيما عرف بتفسير سفيان الثوري، صدر عن دار الكتب العلمية ببيروت لبنان سنة 1983.

[118] – سمي تفسيره : لطائف الإشارات وقد حققه إبراهيم بسيوني، وصدر عن دار الكتاب العربي بالقاهرة دون تاريخ.

[119] – لطائف الإشارات، ص 136، ص 211، 216.

[120] – تفسير أبي المعالي صدر الدين القونوي، تح عبد القادر أحمد عطاء، دار الكتب الحديثة، القاهرة 1970.

[121] – قيل إن الأثر المعروف بتفسير ابن عربي تفسير منسوب إليه وهو تفسير القاشاني، والحق أن الناظر في فصوص الحكم والفتوحات المكية يدرك بيسر أن ذلك التفسير لا يمكنه أن يكون إلا تفسير ابن عربي، ويمكن اعتبار تفسيره جامع تفسير الصوفية، فلقد أثر ابن عربي في صدر الدين القونوي الفارسي الذي اجتهد في إيضاح مقاصده، وأثر في عبد الكريم الجيلي صاحب "الإنسان الكامل"، كما لا يخفى تأثيره في جلال الدين الرومي و أبي الحسن الشاذلي، وإن المتأمل في مؤلفات ابن عربي ليجده جامعا لكل التراث الصوفي مع إضافات جديدة إذ تمثل ما بقي من آثار الحلاج (309 هـ) وابن مسرة (ت 319 هـ)، وضمنه في آثاره. لمزيد التعمق راجع :

R.W.J. Austin : Sufis of Andalusis, the Ruh al-quds and al-durrat al fakhira of Ibn Arabi, University of California press 50, 1971, p 48-

وراجع أهمية الشاذلية في : Louis-Massignon : Opèra minora, T2, Dar El Maaref, Liban, 1963, p 365. وعن الشيرازي انظر تفسيره عرائس البيان في حقائق القرآن، و بهامشه تفسير ابن عربي

الصوفية المعاصرين، وهو تفسير القرآن المرتب ورغم اختزاله الشديد لتصور إبراهيم فإن لذلك دلالته التي نحددها لاحقا[122] .

أ- المسار العقدي

أ-1- الإمامة والكلمات

يبدو أن تصور الصوفية عموما يختلف عن بقية التصورات، ولذلك نعمد إلى إثبات نصوص المفسرين كاملة في الغرض، فقد قال ابن عربي في تفسير البقرة 124/2 وما بعدها (وإذ ابتلى إبراهيم ربه بكلمات)، "أي بمراتب الروحانيات" كالقلب والسر والروح والخفاء والوحدة والأحوال والمقامات، التي يعبر بها على تلك المراتب كالتسليم والتوكل والرضا وعلومها، (فأتمهن) بالسلوك إلى الله وفي الله حتى الفناء، (قال إني جاعلك للناس إماما) بالبقاء بعد الفناء والرجوع إلى الخلق من الحق تؤمهم وتهديهم سلوك سبيلي، ويقتدون بك فيهتدون (قال ومن ذريتي)، أي واجعل بعض ذريتي أيضا إماما، قد يكون منهم ظالمون، و(لا ينال عهدي) إياهم أي لا يكونون خلفائي ولا أعهد للظالمين بالإمامة[123] .

أ-2- إحياء الموتى

يعتبر ابن عربي أن قوله (أرني كيف تحيي الموتى) في البقرة250/2، هو بمعنى بلغني إلى مقام العيان من مقام العلم الإيقاني رغبة

وهو مخطوط بمكتبة الأسد بسوريا تحت رقم و 4776 ن.وانظر لنجم الدين داية : التأويلات النجمية، دار الفكر 1970، و لعلاء الدين البغدادي الخازن : لباب التأويل في معاني التنزيل، دار الفكر 1979.

[122] - أسعد أحمد علي صاحب هذا التفسير هو أستاذ بكلية الآداب بدمشق، يعتبر متخصصا في البلاغة، اهتم بالمتصوفة وخاصة بالمكزون السنجاري، وأنجز حوله أطروحة دكتوراه دولة بعنوان معرفة الله و المكزون السنجاري، صدرت عن دار السؤال للنشر، دمشق 1996.

[123] - تفسير ابن عربي ج1، ص 56.

في الطمأنينة بالمعاينة [124]، وقد عد الطيور الأربعة قوى أربعا، تمنعه عن مقام العيان وشهود الحياة الحقيقية، فالطاووس هو العجب والديك الشهوة، والغراب الحرص، والحمامة حب الدنيا، وإن كانت بطة فذلك إشارة إلى الشره الغالب عليها، أما قوله (صرهن) فهو بمعنى ضمهن إليك، بضبطها ومنعها من الخروج إلى طلب لذاتها والنزوع إلى مألوفاتها، أو قمع طبائعها. على أن الجبال الأربعة هي العناصر الأربعة من أركان بدنه، والمطلوب أن يقمعها إبراهيم وأن يميتها حتى لا تبقى إلا أصولها المركوزة في وجوده.

وعنده أن الجبال سبعة، وهي أجزاء البدن السبعة، إذا استحيى بحياتها كانت غير طيعة مستولية عليه، وحشية ممتنعة عن قبول أمره، فإذا قتلها كان حيا بالحياة الحقيقية الموهوبة بعد الفناء والمحو، فتصير هي حية بحياته لا بحياتها حياة النفس مطيعة له منقادة لأمره، وعلى هذا يكون جعل أجزائها على الجبال تغذية للجسم بها[125].

أما الشيرازي فيذهب إلى أن "الله امتحن الخليل بأنواع البلايا في ظاهره وباطنه، أما ما في ظاهره فهو... أنه ألقي في النار وعذبه بأيدي الكفار، وأيضا ابتلاه بذبح الولد وما أشبهه، وأما الذي في باطنه فهو ما أخبر الله من اضطراب قلبه في تحصيل إدراك محض الربوبية، ويقول (أرني) لأنه كان يطلب من خاطره إثبات محض اليقين"[126].

والطيور عنده العقل والقلب والنفس والروح، وكأن الله قال له اذبح طير العقل بسكين المحبة على باب الملكوت، واذبح طير القلب بسكين الشوق على جناب الجبروت، واذبح طير النفس بسكين العشق في ميادين الفردانية،

---

(124) - م ن، ص 92.

(125) - م ن، ص92-93.

(126) - الشيرازي : عرائس البيان، ج 1، ص 56.

واذبح طير الروح بسكين العجز في تيه عزة أسرار الوحدانية. في حين أن قوله (ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا) هو بمعنى اجعل العقل على جبل العظمة حتى تتراكم عليه أنوار سلطنة الربوبية، واجعل القلب على جبل الكبرياء حتى ألبسه سناء قدسي، واجعل النفس على جبل العزة حتى ألبسها نور العظمة، واجعل الروح على جبل جمال الأزلي حتى ألبسها نور النور وعز العز... فإذا كانوا ملتبسين بصفاتي يطيرون بأجنحة الربوبية...[127].

أ-3- المحاجة والمحنة

تبدو المحاجة بين إبراهيم وأبيه بمثابة التأمل في عالم المتصوفة، فقوله (وإذ قال إبراهيم لأبيه) أي اذكر وقت سلوك إبراهيم طريق التوحيد عند تبصيرنا وهدايتنا إياه، واطلاعه على شرك قومه واحتجابهم بظهور عالم الملك عن حقائق عالم الملكوت وربوبيته تعالى للأشياء بأسمائه معتقدين بتأثير الأجرام والأكوان، ذاهلين بها عن المكون، فعيرهم بذلك، وقال لمقدمهم وأكبرهم أبيه (أتتخذ أصناما آلهة)، وتعتقد تأثيرها، (إني أراك وقومك في ضلال مبين) ظاهر يعرف بالحس، وبمثل ذلك التبصير والتعريف العام الكامل نعرف إبراهيم ونريه (ملكوت السموات والأرض)، أي القوى الروحانية التي يدبر الله بها أمر السموات والأرض، فإن لكل شيء قوة ملكوتية، تحفظه وتدبر أمره بإذن الله، (وليكون من الموقنين)، فعلنا ذلك أي بصرناه ليعلم ويعرف أن لا تأثير إلا لله[128].

ويعتبر أن ظلام الليل البين من الآية هو بمعنى ظلام عالم الطبيعة الجسمانية في صباه وأول شبابه، وبالنسبة إلى كوكب الملكوت هو الهيكل الإنساني، وقد عبر إبراهيم عن مقام النفس بطلوع نور القلب وإشراقه عليه

---

(127) – الشيرازي، ج 1، ص 57. وراجع أيضا تسمية الطيور كما هي في تفسير ابن عربي، ج 1، ص 58.

(128) – الشيرازي، ج 1، ص 210.

بآثار الرشد والتعقل ومعرفته لإمكان النفس ووجوب انطباعها في الجسم. أما الآفلون فهم الغاربون في الجسم، المحتجبون بظلمة الاحتياج إلى الغير. وإن إبراهيم قد رأى فيضه بمكاشفة الحقائق، إذ كان الله يريه باسمه العالم والحكيم. والقوم الضالون هم من أمثال النصارى. وعموما فإن إبراهيم بانكشاف حجاب الذات وصل إلى مقام الوحدة، فرأى النظر إلى الروح وإلى وجوده شركا، فكان منه أن فني في ذات الله(129) .

وفيما يخص محاجته مع قومه التي أفضت إلى محنته، يذكرها ابن عربي وهو يفسر الآية 21 وما بعدها من الأنبياء51، فإبراهيم قد اهتدى إلى التوحيد الذاتي ومقام المشاهدة والخلة من قبل، أي قبل مرتبة القلب والعقل، وأبوه هو النفس الكلية، وقومه من النفوس الناطقة السماوية. أما التماثيل فهي الصور المعقولة من حقائق العقول والأشياء وماهيات الموجودات المنتقشة فيها. والنار في المحنة هي رؤيته ملكوت السماوات والأرض، وكونها تصبح بردا وسلاما فذلك علامة على الوصول إلى حال الفناء.

وبهذا يحول ابن عربي البلاء إلى نوع من الاطمئنان واليقين والصفاء، كما أن الذين أرادوا به كيدا هم أنقص منه كمالا ورتبة(130). وفي أمر كسر الأصنام يعتبر الفأس فأس التوحيد، والضرب ضربا بيمين العقل، في حين أن إلقاءه في النار كان في نار حرارة الرحم(131) .

أ-4- الذبيح

ينظر ابن عربي إلى حدث الذبح باعتباره سلوكا صوفيا، فبلوغ

(129) - الشيرازي، ج 1، ص 211-212.

(130) - ابن عربي، ج 2، ص 41-42-43-44-45.

(131) - ابن عربي، ج 2، ص 165.

السعي سلوك في طريق الكمالات الخلقية والفضائل النفسانية، وقد أوحى إليه أن يذبحه في الفناء بالتوحيد والتسليم لربه الحق بـــالتجريد مــن الصفــات الكمالية، فأخبره بذلك، فانقاد وأسلم وجهه بالفناء في ذاته عن صفاته، ففــدي على يد جبريل العقل الفعال بذبح النفس الشريفة الســنية العلــوم، العظيمــة الأخلاق وكمالات الفضائل، وقد ذبحت بالفناء فيه، وأنجى إسماعيل القلـــب بالفناء الحقاني الموهوب المفدي من جهة الله وترك الله عليــه الســلام فــي العالمين المتخلفين عن مقامه لاهتدائهم بنوره واقتدائهم بإيمانه وهديـــه[132] . وقد ذهب سهل التستري مذهبا طريفا في تأويل الذبح، فلم يكن المـــراد بــه الذبح حقيقة، وإنما كان المقصود تخليص السر من حب غيره بأبلغ الأسباب، فلما خلص السر له ورجع عن عادة الطبع فداه بذبح عظيم[132'] . وقال ابـــن عربي في فصوص الحكم "اعلم أيدنا الله وإياك أن إبراهيم الخليل قال لابنـــه إني أرى في المنام أني أذبحك، والمنام حضرة الخيال، فلم يعبرهـــا، وكـــان كبش ظهر في صورة ابن إبراهيم في المنام فصدق إبراهيم الرؤيا، ففداه ربه من وهم إبراهيم بالذبح العظيم الذي هو تعبير رؤياه عند الله تعالى وهـــو لا يشعر"[132"].

أ-5- البشرى

يخرج ابن عربي بالآيات الدالة على البشـــرى مـــن دلالتـــها علـــى البشرى في حد ذاتها إلى مستوى تصور العالم، فقوله (قـــد جـــاءت رســـلنا بالبشرى ...) يعني "أن للنفوس الشريفة الإنسانية اتصالات بالمبادئ المجردة العالية والأرواح المقدسة الفلكية من الأنوار القاهرة العقلية، والنفوس المدبرة

---

(132) – ابن عربي، ج 2، ص 166.

(132') – سهل التستري : تفسير القرآن العظيم، طبعة مصر، 1908، ص 120.

(132") – فصوص الحكم، تح أبو العلاء عفيفي، ط طهران، د ت، ص 122.

السماوية، واختلاطات بالملإ الأعلى من أهل الجبروت، وانخراطات في سلك الملكوت، ولكل نفس بحسب فطرتها مبدأ يناسبها من عالم الجبروت ..."[133].

ثم يغرق ابن عربي في الحديث عن النوم واليقظة والمتخيلة، وبيان خوارق العادات وأنواع الكرامات والمعجزات لوصول المدد من عالم القدرة... وينتهي إلى أن الآية دلت على تمثل الملائكة لخليل الله، وتجسدها على الحالات الثلاث، مخاطبتها إياه بالغيب الذي هو البشرى بوجود الولد، وإهلاك قوم لوط، وإنجائه وتأييده بهم في خرق العادة من ولادة العجوز العقيم من الشيخ الفاني، وتأثيرهم في إهلاك قوم لوط وتدميرهم بدعائه[134].

أ-6- بناء الكعبة

يرى ابن عربي أن البيت بيت القلب، ومقام إبراهيم مقام الروح[135]، أو هو العقل الذي هو موضع قدم إبراهيم[136]، ومقام الخلة، والمصلى هو موطن الصلاة الحقيقية التي هي المشاهدة والمواصلة الإلاهية والخلة الذوقية[137]. وفي موضع آخر اعتبر حنيفيته سلوكا لسبيل الصوفية وسلوكا لطريق الصفات، وهو يعد الخلة مداخلة لله في خلال ذاته وصفاته بحيث لا يذر منها بقية... ويقوم بدل ما يفنى منه عند تكميله وفقره إليه، فالخليل وإن كان أعلى مرتبة من الصفي لكنه أدون من الحبيب، لأن الخليل محب يوشك أن يتوهم فيه بقية غيرية، والحبيب محبوب لا يتصور فيه ذلك[138].

أما التطهير فهو تطهير بيت القلب من قاذورات أحاديث النفس ونجاسات وساوس الشيطان وأدناس صفات القوى، والطائفون هم السالكون

---

(133) - ابن عربي، ج 1، ص 303.

(134) - ابن عربي، ج 1، ص 304-305.

(135) -م ن، ج 1، ص 56.

(136) -م ن، ج 1، ص 121.

(137) - م ن، ج 1، ص 56-57.

(138) - م ن، ج 1، ص 162-163.

المشتاقون الذين يدورون حول القلب في سيرهم، والراكعون من بلغوا مقام تجلي الصفات وكمال مرتبة الرضا، والسجود الفانون في الوحدة، والعاكفون الواصلون إلى مقام القلب بالتوكل. في حين أن البلد هو الصدر الذي هو حرم القلب وأمنه من استيلاء صفات النفس وتخطف القوى البدنية، والرزق يكون من ثمرات معارف الروح وهي حكم الله وأنواره[139] .

وفي حديثه عن الكعبة تقليب طريف للروايات وإخراج على نحو مخصوص، فحول بنائها ذكر أن الكعبة " أنزلت من السماء في زمان آدم ولها بابان إلى المشرق والمغرب، فحج آدم من أرض الهند، واستقبلته الملائكة أربعين فرسخا، فطاف بالبيت، ودخله، ثم رفعت في زمان طوفان نوح، ثم انزلت مرة أخرى في زمان إبراهيم، فزارها ورفع قواعدها، وجعل بابيها بابا واحدا، وقيل ثم تمخض أبو قبيس فانشق عن الحجر الأسود، وكان ياقوتة بيضاء من يواقيت الجنة نزل بها جبريل فخبئت فيه في زمن الطوفان إلى زمن إبراهيم، فوضعه مكانه، ثم اسود بملامسة النساء الحيض، فنزولها في زمان آدم إشارة إلى ظهور القلب في زمانه، وكونه ذا بابين شرقي وغربي إشارة إلى ظهور علم المبدإ والمعاد ومعرفة عالم النور وعالم الظلمة في زمانه دون علم التوحيد...[140].

أما نزول البيت مرة أخرى "في زمان إبراهيم [فـ] إشارة إلى اهتداء الناس في زمانه إلى مقام القلب بهدايته، ورفع إبراهيم قواعده وجعله ذا باب واحد إشارة إلى تلقي القلب بسلوكه عليه السلام من مقامه إلى مقام الروح الذي هو السر، وارتفاع مراتبه ووصوله إلى مقام التوحيد، إذ هو أول من ظهر عليه التوحيد"[141] .

---

(139) – م ن، ج 1، ص 57.
(140) – ابن عربي، ج 1، ص 57–58.
(141) – م ن، ج 1، ص 58.

أ-7- عقد الاستمرارية مع نوح

يعيد ابن عربي عقد نفس الاستمرارية الواردة في القرآن بين نوح وإبراهيم، ويعتبرها استمرارية روحية، تماما كما هو الحال عند المتصوفة وفيما بينهم، فكون إبراهيم من نوح سببه "أن الروح في الصفاء والكدورة يناسب المزاج في الاعتدال وعدمه وقت التكون، فلكل روح مزاج يناسبه ... والأبدان المتناسلة بعضها عن بعض متشابهة في الأمزجة متناسبة في الصفة"[142] .

ب- التفسير الصوفي: العدول عن التصور وتأسيس الكون الصوفي

إن الناظر فيما جمعناه سابقا من نصوص تعرض رؤية الصوفية لتصور إبراهيم كأنما هو في عالم مغاير عن العالم الذي أنتج ذلك التصور المتداول بين أهل السنة والشيعة، وهو لا يتعرف على تصور إبراهيم بقدر ما يقرب شيئا فشيئا من عالم الصوفية ومن كونهم الرمزي الإشاري. وقد تم تأسيس ذلك الكون الصوفي بمفارقة النص والابتعاد عنه[143] ، فليس تفسير الصوفي تفسيرا يعبر بلغة النص إلى آفاق التأويل القصية، وإنما هو في الغالب الأعم تجاوز لتلك اللغة، وإسقاط للتجربة الباطنية على سيرة إبراهيم، وإذا هو بذلك تأويل مفارق للغة النص على نحو مخصوص، فالآية ليست دالة على زمن النزول، ولا هي مرتبطة بحدث أو كاشفة تصورا، وإنما هي إشارة إلى ما تحدثه في نفس الصوفي من تلازم بين مضمونها ومدارك النفس.من هنا يمكن إجمال تصور إبراهيم عند الصوفية في مستويين:

- مسالك المعرفة الصوفية، حيث نجد إبراهيم قد صار متصوفا، إذ

---

(142) - م ن، ج 1، ص 110.

(143) - تبقى هذه المفارقة مما ينتهي إليه الدارس، ولكنها عند الصوفية مغايرة تماما، فهي ملازمة للنص القرآني كأفضل ما تكون الملازمة.

الكلمات التي ابتلي بها هي مراتب الروحانيات قلبا وسرا وفناء ووحدة وأحوالا ومقامات، وغاية تلك المعرفة الوصول إلى الفناء في الله، والبقاء بعد الفناء لإمامة الناس، وأما الاستعداد للمعرفة فهو حاصل بتطهير البيت، فإذا كان البيت هو القلب، فما قبل المعرفة هو لحظة التطهر للتدرج في مسالكها.

وإبراهيم لم يبن البيت بناء ماديا، بقدر ما كان ذلك بناء على مدارج معرفة الروح، وقد هدى الناس إلى مقام القلب وكيفية السلوك الصوفي وانتهى بهم إلى مرتبة التوحيد، وليس البيت مقصودا للحج كما جرت به العادة عند بقية المسلمين أو من سبقهم قبل الإسلام في حنيفية إبراهيم أو ما بعد آدم حسب تصور علماء المسلمين لنزول البيت، وإنما الحج حج بباطن بمعنى "قصد المؤمن المأسور في قيد المزاج إلى عالم القدس"[144]. وإذ صار لإبراهيم مقام الولي عند الصوفية، فإن طالبي المعرفة أي المريدين، هم الطائفون السالكون والراكعون والسجد والعاكفون من أهل مقام القلب. وأما المعرفة فهي الرزق، وهو حكم الله وأنواره.

وهكذا فإبراهيم قد مر بهذه المراحل، بأن سلك طريق الصوفية، ووصل إلى مرتبة التوحد مع الله والفناء فيه، وصار خليله بل عقدت الخلة فيما بينهما على نحو ما يعقد بين الله والولي الصوفي. وإنه إن كان صفيا وخليلا فهو لم يبلغ مرتبة حبيب الله لأنها مرتبة الرسول محمد، وفي هذا المستوى يلتقي التفسير الصوفي مع الأحاديث السنية حيث يبقى إبراهيم في مرتبة أدون من مرتبة الحبيب.

– السير في خطى الأنبياء، يعتبر الصوفية أن الهدى تجل لله، وأنه يطلع الأنبياء على ما ينبغي أن يعلم للناس، وكل صوفي لا بد أن يمر بطريق المعاناة أي تقليد النبي ومحاكاة سيرته بأن يمشي على قدم كل واحد

---

(144) – راجع المكزون السنجاري: رسالة تزكية النفس الباب الخامس، باب الحج، عن أسعد أحمد علي: معرفة الله والمكزون السنجاري، ج 1، ص 246.

من الأنبياء[*]، وهو يجرب كل دور من أدوارهم. والسير في خطى إبراهيم يوصل إلى ما رواه القرآن عن قصة إبراهيم[145] . ولذلك فإن إحياء الموتى هو مقام العيان حيث الطمأنينة بالمعاينة، وما الأربعة من الطير إلا الموانع من الوصول إلى هذا المقام، وهي موانع من النفس كالعجب والشهوة والحرص وحب الدنيا والشره. وتلك قوى إذا ما علقت بالنفس وعقلتها، منعتها من السمو والارتقاء لمعرفة حكمة الله. وليست الجبال الأربعة هي الأخرى إلا موانع من البدن، تموت بالمجاهدة، وتنقاد للسالك حتى يحصل مقام التمكين بمشاهدة جمال الربوبية.

وتؤول نار إبراهيم إلى معنى اضطراب القلب شوقا لإدراك محض الربوبية من جهة، وهي من جهة أخرى مرتبة يرنو إليها الصوفي لعله يخوض نفس تجربة إبراهيم[146] ، أي تكرار تجربة هذا المتصوف الأول السالك إلى ربه، وعلى اللاحقين فرض "القدمية" أي إتباع قدمه. وما المحاجة غير سلوك طريق التوحيد وتدبر معرفة الله، فكل كوكب نور من أنواره، ومقام يتجلى فيه، وما عادت فأس كسر الأصنام فأسا بقدر ما هي التوحيد، وليست البشرى غير بشرى بالأنوار الإلاهية، وإنه لا بد للسالك الدارج أن يطلع عليها، وإذا كان إبراهيم سليل نوح، فتطابقت روحاهما وتناسختا، وحل الواحد منهما في الآخر، فإن أرواح الصوفية قد تولدت من روحيهما وبهما امتزجت.وإجمالا يقفل المشهد الصوفي المؤول لسيرة إبراهيم بالفناء في التوحيد المجرد.

(*) – جاء في كتاب أسعد أحمد علي "معرفة الله والمكزون السنجاري" ما يلي : والمكزون لم يمش على القدم الموسوي وحده وإنما اتخذناه مثالا لمعاناته ... بل مشى على قدم آدم وقدم إبراهيم وقدم عيسى وقدم محمد وأقدام غيرهم من الأنبياء، ص 379، وكان قد عقد فصلا في ص 257 في الغرض سماه معاناة التقليد أو القدمية.

(145) – راجع أسعد أحمد علي : معرفة الله، ج 1، ص 379-380.

(146) – م ن، ج 1، ص 380.

والحاصل مما سبق، أن السير في خطى الأنبياء هو في النهاية رحلة معرفية صوفية، ليست غايتها إدراك مدى معرفة إبراهيم أو مكاشفة تصوره، بل الوصول إلى رغبته تحقيقا كما كان قد حققها هو، وليس تصوره بهذا المعنى تصورا يدور على نواته الثقافية، وإنما هو يدور على عالم يقع من خلاله كشف علوم الصوفية، وهو عالم ينتصب داخله إبراهيم وليا مرشدا، ودونه الصوفية المريدون، ولا توجد إحالة على عناصر التصور ولا على أبعادها المادية كما كان الحال مع أهل السنة، فما يقع لا يقع في التاريخ أو التاريخ المفترض، وليس له مكان ولا زمان، وإنما هو كون من المجردات، عبر المعرفة الصوفية يؤسسه الخيال الخلاق برموزه[147].

ما إضافة الصوفية إذن؟

إذا كان مدار الفكر الصوفي عند ابن عربي أو الشيرازي هو وحدة الوجود، والوجود هو عين الذات الإلاهية، لأن الله وحده هو الوجود، والكائنات جميعها ثابتة في العدم لم تفارقه، أي أن الوجود خصوصية الخالق، والعدم خصوصية المخلوقات، فإن ذلك يقتضي تفسير قصص إبراهيم على نحو مخصوص، فما الكائنات التي تعامل معها إبراهيم إلا صورا وأشباحا، لا دلالة لها على ذاتها بل على معان.

وإنه لا شيء ، يتطلب التجلي المستمر للحق في الكائنات والأحداث، وذلك مدار رحلة مستقل بالوجود، بل هو آيل إلى عدم، ولا يستغني عن الله، والخلق بهذا موجود معدومإبراهيم الصوفية من علم اليقين بوصفه مرتبة أولى في شهود الوحدة الوجودية، حيث الوجود واحد والحق متفرد بالوجود

---

(147) - راجع

Henry Corbin : Creative imagination in the sufism of Ibn Arabi , trans. Ralph Manhein, Bolling series XCI, Princeton University press, 1969, p 3-27, p 28- 79, ps166-221.

إلى مرتبة العين، بمعنى الخروج من اليقين النظري إلى اليقين العيني حتى يشاهد موضوع يقينه ويعاينه، كي يطمئن قلبه، وقد تم له ذلك حين عاين موضوع الطير.

تلك إذن هي رحلة إبراهيم المعرفية، ومن ورائها رحلة كل المتصوفة أولياء ومريدين، غايتهم جميعا الخلاص من الجسد والانعتاق، حتى تتأسس علاقة المقيد بالمطلق، المقيد إبراهيم بالمطلق الله.

لنجب الآن عن السؤال المطروح سابقا، فليس الأمر متعلقا بما أضافته الصوفية، بل بما أضفاه إبراهيم على معتقدات الصوفية وارتحالهم المعرفي، إنه أكثر من هذا وذاك، صار المتصوف الأول المشرع للسلوك الصوفي، إن لم نقل هو من أسسه.

هل يمكن القول إن هذه العناصر مقحمة؟ أم نحن أمام تأسيس آخر؟ وأي بنية وسيطة يساهم فيها المتصوفة؟

إن الأسس في التصور رغم غيابها قد ظلت واحدة، والسكوت عنها نوع من التسليم بوجودها، أو هو إقرار بتكوينها للتصور، لأن الصوفية لم يصرفوا النظر عن مكوناته، ولكن غاية الأمر أن الوظيفة تغيرت، من تأسيس القول في إبراهيم وتصوره إلى الانزياح به نحو عوالم أخرى، ليصبح مرآة من خلالها نبصر عالم الصوفية. وليس هذا العدول بمراعاة النص وضبط قواعد الانزياح عنه، وإنما هو بعبارة الصوفية أنفسهم فناء عن التصور بالفناء في الكون الصوفي بواسطة إبراهيم سيد المتصوفين.

إن التصور واحد، من جهة كونه يبدأ من إبراهيم، ولكن دلالته دلالة مغايرة، وليس هم المفسر الصوفي إثبات عنصر أو إسقاط آخر، بل نقل كل الأسس والعناصر بمفارقة معرفة الآخر السني النقلية وتأسيس المعرفية

العيانية بالتجريب، أي إن المنقول عن الرواة ليس ذا مغزى، بقدر ما يبدو مغزاه من معايشة الكشف الصوفي وحضور المشهد وذلك هو الأساسي من الإخبار عن إبراهيم والتوقف عند قصصه.

لم يقم الصوفية بالتقويض، كما لم يقوموا برسم عناصر جديدة داخلة في وظيفة بنائية، ولكنهم قاموا بعملية تحويل العناصر وإدماجها في عالم الذات، وهي رؤية لا نتردد في وصفها بالمفارقة والمتفردة، ومع هذا تبقى وجها من وجوه رؤية الفرقة السياسية العقدية، وقد عدها الكثير من الدارسين مؤسسة للفلسفة الإسلامية فإنها تبقى رؤية مخصوصة يتفرد فيها أصحابها بمعرفة مغايرة للمعرفة المنقولة الممجوجة عند أهل السنة والجماعة[148].

*-خاتمة القول في الصيغ الظاهرة في البنية الوسيطة

ننتهي من دراسة صيغ البنية الوسيطة في مجاميع الحديث السنية والأخبار الشيعية وكتب التفسير إلى ثلاث نتائج:

- إن النصوص المثبتة في هذه البنية بدأت تعقد وصلا بين وظيفتين، تحديد الأصل وتثبيته، فالتصور في أسسه وعناصره لم يعد محل تردد كبير بل نجد أن أغلب العناصر والوحدات أخذت مواقعها تدريجيا في هيكله العام وخاصة ما تعلق بالمسارين العقدي والأسري، وهذه البنية الموسومة عندنا بالبنية الوسيطة إنما هي بنية انتقالية، مهمة النصوص فيها سد الثغرات

---

(148) – اختلف الدارسون في اعتبار معرفة الصوفية معرفة فلسفية أم معرفة عقدية وليس اختلافهم عائدا إلى طبيعة هذه المعرفة، بل يعود إلى انطلاقهم من مسلمات ما قدروا أن يتجاوزوها، والمتأمل يجد أن المعرفة الصوفية هي معرفة عقدية قد تلحق بفلسفة الكون، بما أنها تصور لاهوتي لعلاقة الإنسان بالله في الكون كما هو الشأن في الفلسفات اللاهوتية. واعتبارها على هذا النحو يجعلها في غير مجال الفلسفة = المستبعدة أصلا لكل ما هو يقيني، بل إن فلسفة اللاهوت هي الأخرى جزء من المعرفة العقدية ولا يمكن بأي حال إلحاقها بالفلسفة إذ هناك فارق بين ما ينبني على السؤال وتقويضه وإعادة طرحه من جديد وتثبيت الأجوبة والحقائق واليقينيات وإعادة تركيزها من عصر إلى عصر. قد تكون للفلسفة مسلمات ويقينيات ولكن ذلك في علاقتها بمواضيعها المؤسسة.

الباقية في البنية الأولى وحمل العناصر على ثبات معين.

ولا يمكن تفسير ذلك بما هو خارج النصوص أي بالواقع الاجتماعي والسياسي والاقتصادي باعتبار أن استقرار تلك القطاعات دليل ثبات، بل إنه أبعد ما يكون عما ذكرنا، إذ هو في أصله موصول بواقع النصوص وبتطور المدونات وبنشوء الأصناف المعرفية الجديدة، أي إن ذلك يفسر بجلاء بالمعطيات المعرفية لا بالمعطيات المادية الدالة على العصر. فالنصوص لا تكف عن الظهور لأنها مرتبطة بالنص المعرفي الأصل الذي لم ينقطع حضوره بين الناس والجماعات العقدية، وكل نص يتأسس على هامش نص آخر لا بد أن يؤدي وظيفة معينة إزاء سابقه، وفي المعرفة الدينية قلما ينهض نص ما بوظيفة تفكيك النصوص السابقة أو تدميرها داخل نفس المجال، بل هناك وظيفة قارة هي وظيفة الرفد، وكل مفارقة ليست أبدا كلية بل جزئية قطاعية.

لئن أفضت نصوص التفسير مثلا إلى أن الذبيح هو إسماعيل، وكانت تقوض بذلك القول بأنه إسحاق، فإن ذلك علامة استقرار التصور أو بداية استقراره، والحالة الممكنة الوحيدة التي يمكن للدارس أن يتحدث فيها عن المفارقة الكلية، هي مثلا رفض وجود الذبيح ورفض فكرة النار أو نفيهما من سيرة إبراهيم. وحتى ذلك الذي اعتبر عند الصوفية فناء في الله عوض الذبح المادي فإنه مدرج في نفس البنية، لأن فكرة الذبح قارة، ومهما تعددت تأويلاتها فهي واحدة ولم تفقد حضورها ولا تغيرت بشكل لافت للنظر أو بما يؤدي إلى إعادة النظر في التصور أصلا.

ولكن كيف نفهم هذا التقويض داخل البنية الوسيطة، وقد قلنا إن ذلك من سمات البنى المتغيرة الكاشفة عن تغير آليات الذهنية الثقافية المنتجة للتصور؟

في هذا المستوى، لا بد من الانتباه إلى وظيفة أخرى تتوسط وظيفتي

تحديد الأصل وتثبيته، وهي لا تظهر في التصورات إلا في البنى الانتقاليـــة، وتلك ما نسميها وظيفة المراجعة، وقد نهض بها بعـــض المفســـرين أمثـــال الرازي وابن كثير. فموقف المراجعة هو الموقف الذي يسبق التثبيت، ذلك أن مراجعة أمر الذبيح وإن كان الدافع إليها الدخول في جدل مع اليهود، فإنـــــها تتجاوز المصالحة مع أهل الحديث لتعني محض المراجعة[149].

- إن لنوع النص أثرا كبيرا في تحقيق بنينة التصور شـــيئا فشـــيئا، فنصوص الحديث والتفسير مثلا ليس لها من الروابط والآليات السردية مـــا يمكن من بلورة التصور لأن المشتغلين بهذين النصين تقيدوا بنظام ترتيـــب الآي في المصحف وبأبواب الحديث وعلاقاتها بالفروع الفقهية، وهو ما مـــن شأنه أن يمنع ظهور التصور مبنينا على نحو سردي في شكل قصة متتابعـــة الفصول متسلسلة الأزمان والأحداث.

إن نصوص الأحاديث، يمكن وصفها بأنها القول الثقافي التشـــريعي التجميعي، تماما كالقرآن، إذ إن غايتها ليست الإخبار بـــل الوقـــوف عنـــد التشريع، وما جاء حول التصور لم يكن مقصودا لذاته بقدر ما هو معبر إلـــى غيره. أما التفسير فهو مدرج ضمن حالة القول الثقافي التشريعي التحليلـــي المبني على النصين السابقين، ومهمته الكشف والابانة والتحليل، وإذا كـــان النوع الأول محكوما بمنطق الإجابة والتعيين، فإن الثاني محكـــوم بمنطـــق الكشف عن الإجابة والتعيين وتوضيح ذلـــك. وإن مـــا تـــم بيـــن المواقـــع الأيديولوجية في الأحاديث أو التفاسير، لم يكن مـــن نـــوع فكـــر المســـاءلة والمطارحة، بل ظل مقصورا على الإجابة المخصصـــة لتعليـــم الأتبـــاع أو المتشيعين أو المريدين.ورغم كل ذلك فإن هذه البنية الانتقالية، لم تخل مـــن

---

[149] - كان يمكن أن نؤخر هذه الوظيفة لنتحدث عنها في مجالات التداول، وخاصة في كتب الجدل والعقائد، لكننا رأينا أن موقف المراجعة لم يقر في تلك المدونات بشكل لافت للنظر وإنما غلب التمجيد بالدفاع عـــن رؤية المسلمين لإبراهيم، ومن جهة أخرى لا تبدو المراجعة داخلة في البنية المتغيرة في العصر الحديث لأن حضور التقويض كان نوعا من إعادة التركيز للتصور.

بعض النصوص السردية التي بدأت تبنين التصور شيئا فشيئا.

– إن البنية الوسيطة الانتقالية بنية جامعة بين نمطين ثقافيين هما الشفوي والمكتوب، فالنصوص التجميعية في بنية البداية بدأت تتمطط شيئا فشيئا لتصبح نصوصا قصصية في مجاميع الحديث، ثم بعد ذلك في التفسير رغم أنها فيه موزعة على شتات الآي الناظم لسيرة إبراهيم. وكلما اقتربنا من المكتوب لم يعد التصور مبنيا على إعادة استدعاء الكلمات، بل على إعادة استدعاء الأحداث الكبرى. ومن الاشتغال بالنواة، أصبحنا شيئا فشيئا في المكتوب مع الاشتغال بالتصور الذي تثبتت أسسه وعناصره في أغلبها[150] .

إن الأحداث تجاوزت مستوى محدودية نظم الآي، لتمتد وتنفتح، فمن حدث خلاف إبراهيم مع أبيه تتولد عناصر ولادته ومساره التكويني عموما قبل خروجه إلى الدعوة، ولعل أثر المكتوب واضح في التمحيص أو ما سميناه موقف المراجعة، فالنشاط السردي الشفوي يؤكد الإيمان بفعل أثر النص عبر السماع [151] المحدث للتسليم. والمفسر وهو يكتب أو يملي، كان يجتهد اجتهادا عقليا يرسم في المكتوب، وما كان ليتم له ذلك لولا هذا الانتقال، ومن الضروري أن نؤكد أن المراجعة جهد عقلي يقل مع الشفوي ويتوفر في المكتوب.

إن البنية الوسيطة، حينما تجاور فيها الشفوي والمكتوب، وبدأ الثاني يأخذ مكان الأول، تدرج التصور نحو الثبات المبني على المراجعة والانفتاح على النصوص الثقافية المغايرة، وانتقل من النتف الخبرية ضمن تصور مشتت موزع إلى نوع مكتمل هو التصور المتصل المبني في مدونات قصص الأنبياء والتاريخ العام.

---

[150] – راجع حول الفكر الشفوي والمكتوب والتر جون أونج : الشفاهية والكتابية ص 89.

[151] – قيل الإيمان من السماع، انظر أونج، م ن، ص 153.

خاتمة الباب الأول/إعادة السؤال

ليس خفيا أن الصيغ الأربع المذكورة سابقا، مرتبطة بالتصور في بنيتين، الأولى بنية البداية، حيث المكونات مشتتة وغير منتظمة وليس بينها ترابط على نحو وثيق، وقد بينا أن ذلك ليس غريبا بما أنه سمة التصور في بدايته، ثم إنه يمر إلى حالة لاحقة هي بداية التنظيم دون اكتمال في البنية الوسيطة ، وهي بطبيعتها بنية انتقالية تتوسط بنية البداية والبنينة الظاهرة في الصيغة المكتملة .

ومن المفيد تاكيد مسألتين بإعادة تقليب النظر فيهما:

-الأولى تتعلق بزمنية البنيتين، فبنية البداية قصيرة المدى ولا تمثل غير صيغة ظهور أو هي التجلي الأول داخل الثقافة المعنية ،ولذلك فإن حالة البدء إنما هي في النهاية حالة ميلاد التصور،غير أن الناظر المتأمل يطالعه إشكال في حضور النص القرآني ذاته،ذلك أن الإخبار القرآني عن النواة الثقافية إبراهيم ليس إخبار المبدإ بل إخبارا عن المعروف ،وهو أمر قد تفسره إلى حد جدلية السكوت والإبراز في النص المؤسس .يكفي أن أذكر بنص القرآن الواضح عن بناء البيت في حين تحير المسلمون في مواضع أخرى في مثل أمر الذبيح.

لقد فسرنا الأمر في الصيغة الأولى على أساس ظاهرة التجميع في النص المعرفي الأصل في الثقافة العربية الإسلامية،لكن التفسير الذي قدمنا صالح فقط لبيان التوسع الدلالي فيما بعد حتى يعقد ضرب من التكميل في اتصال

بالأخبار الأولى، وفي الأصل فهو قاصر إلى حد عن استيعاب ما جاء دقيقا أحيانا في خصوص سيرة إبراهيم وانتقالاته الجغرافية.

يقتضي السؤال هنا تقليبا جديدا ،بابه البدء أولا من محاولة التعرف على النواة الثقافية فيما قبل القرآن أصلا وقبل مطالعة أخباره، خاصة أننا نعلم أن النصوص لا تبدأ إلا من نتف ولا تبنى على فراغ ، ولا تتأسس من لاشيء.

هل يعني ذلك أن الذاكرة الجماعية تختزن بعض المعارف حول إبراهيم قبل الميلاد النصي للتصور في الثقافة العربية الإسلامية؟

لابد من الإشارة، ونحن بصدد الإجابة عن السؤال إلى أن التصور قد يظهر في طورين، طور غير معلوم هو طور الاستقرار في الذاكرة، وطور معلوم هو التجلي في النصوص، ولعل الصيغة الراسبة في الذاكرة هي المكتملة، ويبدأ عملها بالتدرج في إظهار غير المعلوم وإخراجه إلى حيز النصوص وفضاء الوجود الفعلي.

قد يجوز القول عندئذ إن انتقال التصور إلى المعلوم مرتبط بالذاكرة عموما ومتصل بتلك النصوص التي تفرزها وتكشف فيها بعض جوانبه.

إن الذاكرة انتقائية بطبيعتها، ولكنها من جهة أخرى مراوغة، إذ ليس يسهل معرفة جميع ما فيها ولا استحضاره، ولا ننس أمرا أساسيا هو أن المعرفة في حد ذاتها تذكر من أصل هو النسيان.

إذا ما تعمقنا في هذه الفكرة قد ننتبه إلى أن المسلمين ما كانوا يكملون التصور بقدر ما كانوا يتعرفون عليه من خلال الذاكرة، وما تجود به يتلقفونه ويوظفونه، في هذه النقطة بالذات ننتهي إلى نتيجة نستبعد منها ضرورة ما يمس جوهر النص القرآني، كي نشير إلى أن سيرة التصور في هذه الثقافة هي ما يختزله جهد الاستعادة والاستحضار أو الانتزاع من الذاكرة، حتى

ينقل من الكمون إلى حيز الوجود،وبهذا المعنى فإن الميلاد ليس ميلادا فعليا للتصور أو البدء بل حالة الانتقال من حيز الذاكرة إلى حيز النص المسجل الذي يعوض الذاكرة الأصلية ويصبح الذاكرة الحية التسجيلية.

كنا ألمعنا سابقا إلى أن البنية متجهة من الشتات والفوضى إلى التنظيم، لكن في ضوء النتيجة الأخيرة سنعدل القول ،فالبنية كما هي في الذاكرة منظمة، وإنما البنية النصية هي التي تتطور من الشتات إلى التنظيم، والصيغ المذكورة في البنيتين هي صور عن البنية المختزنة في الذاكرة. ومن ثم فهما بنيتان، إحداهما في الذاكرة وهي الأصلية، والأخرى نصية صورة عن الأولى، ترغب في مطابقة الأصل باستحضاره استحضارا كليا ورفده بالواقع المادي.

إن عملية البنينة والتكميل منذ البدء عملية استحضار والجهد منصب على الذاكرة أكثر مما هو منصب على النص القرآني.

- الثانية ، تهم ماكنت قررت أنه عودة إلى النص التوراتي وركون إليه، فالمسلمون اجتهدوا في البحث في تلك النصوص عما به يسدون الثغرات والنقائص في تصور إبراهيم ،غير أن هذه العودة مشكلية في حد ذاتها خاصة إذا سألنا سؤالا حول ما عادوا إليه، هل هو النص التوراتي أم هو ذاكرة اليهود؟ وهذا السؤال يأتي بناء على اعتبار أن النصوص بعد الذاكرة وهي استحضار. وإذا كانت العودة إلى الذاكرة فذاكرة من هي في النهاية؟

إنها دون شك ذاكرة العربي اليهودي، أو بعبارة أدق الذاكرة الجماعية العربية قبل الإسلامية، لما كنا نعلم أن كثيرا من العرب كانوا موحدين، ولم يكن التوحيد إلا من بابي اليهودية أو المسيحية.

وإذا أخذنا بعين الاعتبار التحريف الذي كثيرا ما نقض به المسلمون صدق

التوراة، عرفنا أن النواة الإسلامية تدور على ذاتها أي على أصلها الأول، وكأن الإسلام يعود إلى أصوله، وهي الحنيفية من جهة وكذلك اليهودية والمسيحية من جهة أخرى. مثل ذلك يفضي بنا إلى اعتبار الثقافة لا تدور على ثقافة أخرى و إنما على الأصل الثقافي الجامع قبل تفرع الأديان ، ودون حاجة إلى التذكير بأن ما وراء الفروع الظاهرة حيث الاختلاف بين أهلها، توجد أصول ثاوية مجردة جامعة.

إن التصور إذن يدور على أصله في الذاكرة، والنواة ترجع إلى أصلها الأول ، أليس هذا دليلا على أن الثقافة واحدة قبل التفرع ، وأن الوحدة المذكورة ليست في النصوص وإنما هي في الذاكرة لأنها تجمع الأصول؟. إن في ذلك إشارة خفية إلى مسألة أخرى تخرج بنا عن الأطروحة هي نحو الثقافة تؤسسه مقولات عامة تحكم كل الثقافات.

يبقى أمر آخر يتعلق بالمراجعة في التفسير قبل البنينة ، أليست المراجعة والتمحيص قبل الصيغة النهائية لا تعني المراجعة الحقيقية قصد التكميل بقدر ما هي استذكار، ولكنه استذكار بخصوصية عقائدية أيديولوجية نافية للأصل العقدي السابق، فرفض القول إن الذبيح إسحاق وتقرير كونه إسماعيل يعني بداية انفصال ذاكرة فرع عن ذاكرة أصل،ومن جهة أخرى انفصال نص جديد عن نص قديم في إطار المعاندة الدينية.

إن كل تكميل بعد مراجعة يغدو تأسيسا لذاكرة المجموعة الثقافية الخاصة بها دون غيرها لتكف عن المشترك متجهة نحو التميز والتفرد. وهو ما يعني أن سيرورة الاستحضار والتكميل هي الأخرى سيرورة الفرز والانتقاء بما يؤدي إلى الانفصال والتميز حتى تنتهي المجموعة إلى صيغة تامة تصبح فعلا وبالمعنى الحقيقي "عربية إسلامية" بعد أن كانت جامعة أكثر من ثقافة وقائمة على التداخل.

نفهم في هذه الحال، أن ذلك التردد والاضطراب اعتمال داخلي نحـــو ولادة من أصل ولابد أن يطمس ذلك الأصل ويحجب. والفرد العربي المسلم مـــن جيل لاحق إذا تعرف التصور فهو يتعرف تصورا إسلاميا لا تصورا نحــت من ثقافات متعددة.

لنقل إن الفرع الجديد إذا رغب في أن يكون أصلا لابد أن يغتال أصله الأول على مستوى الذاكرة النصية حتى تتغير بعد دهر الذاكـــرة الجماعيـــة غـــير النصية.

أما في خصوص العلاقة بين البنيتين الأوليين، فإن المشكل يظهر من مـــدى صواب اعتبار الثانية مرحلة تالية للأولى، ألا تمثل استئناف قول جديد فـــي بنية البداية؟ بما أن نصوص التفسير كثيرا ما أهملت القـــرآن، بـــل حجـــب بسلطة المفسر، أليس قول الفسرين بدءا جديدا في صياغة التصـــور؟ وبـــم نفسر استفادتهم من التوراة التي كأنما كانت بمنزلة النص وإن أنكروا ذلك؟

إننا أمام بنية بداية في القرآن وأخرى مكتملة في المروي في الإســـرائيليات والمكتوب في التوراة، ذاك الذي يمثل صيغة مكتملة.

نخلص من هذه الأسئلة المسائلة نتائج سابقة إلى ما يلي:

-إن النصوص متعاورة، وكذلك هي البنى وعلى نحوها يـــأتي القـــول فـــي الثقافة العربية الإسلامية موصولة بغيرها.

-إن البنى تدور على ذاتها وكذلك هي البنى والثقافة أصلا.

-إن عمل الذاكرة جوهري في كل صياغة جديدة، والنص حيز تجليها.

الباب الثاني

من صيغة التصور المبنين، والتوظيف إلى ظهور صيغ معاصرة

الفصل الأول

صيغة التصور المبنين في قصص الأنبياء وكتب التاريخ العام

«لو أخذنا القصص القرآني المتعلق بالأمم الغابرة وبالأنبياء السابقين مثالا للاحظنا تعقب المفسرين الكلاسيكيين لأخبارهم في المصادر غير الإسلامية، إلا أنهم عملوا باستمرار على التوفيق بين ما جاء في هذه المصادر، وما جاء في النص القرآني، والتزموا بالدفاع عن الرواية القرآنية حين تتعارض مع الروايات الأخرى، وكذا فعل المفسرون اليهود والنصارى، كل يدافع عن الروايات ذات الصبغة التاريخية أو الأسطورية التي احتواها كتابه»

عبد المجيد الشرفي

لبنات

يحسن الانتباه في التصور المبنين إلى أننـــا نجمــع بيــن مجـــالين معرفيين، هما مجال المعرفة الدينية ومجال المعرفة التاريخيــة، وإذا كـــانت المعرفة الدينية حاضرة من خلال صنف كتب قصص الأنبياء فإن المعرفـــة التاريخية تظهر بحضور كتب التاريخ العام وببيان دورها في بنينة التصور، وهو ما يعني أن البنينة المقصودة تظهر في هذين النوعين.

بم نفسر الجمع بين هذين الصنفين؟

يعود ذلك في رأينا إلى سببين أساسيين، يتصل الواحد منهما بالآخر:

- الأول أن تطور التصنيف في المعرفة الدينية أفضى إلى ظـــهور قصص الأنبياء صنفا معرفيا تبنينت في ثناياه كل التصورات المحمولة ثقافيا حول الأنبياء. وإننا نعي أن التصور قد تبلور كاملا قبـــل إضافـــة بعـض المفسرين كالرازي المذكور سابقا في البنيـــة الوســيطة، فكـان دوره دور المراجعة، ومن المفيد الـتأكيد أن صنف التفســير لا يمكــن مــن ظـــهور التصور مبنينا أو في صيغته المثلى، وأنه لا علاقة لتبنين التصور بالتـاريخ، بل بنوع الصنف داخل المجال المعرفي، فهناك أصناف تظهر بعـــد نشـــوء التصورات واكتمالها، ولكنها في محمولها تقدمها مشتتة غير مبنينة، والسـبب في ذلك يعود إلى طبيعة مواضيعها وطبيعة مكوناتها.

-الثاني أن كتب التاريخ العام، رغم أنها صنف معرفي قد ظهر فيــه تبنين التصور، تمثل كذلك نوعا من التداول المخصوص، ولكن حاجاتها إلـى الإخبار عن أمم الماضين جعل المؤرخين- وهم أحيانا مفسرون ومحدثـــون وقصاص- يؤسسون التصور التام بوصفه دالا على حقبة زمنية متصلة بتلك

الأمم المذكورة، ومثال ذلك أن التصور في تفسير الطبري لا يظهر مبنينا، ولكن "تاريخه" يقدم سيرته مكتملة، وكذا هو حال ابن كثير بين التفسير والتأريخ. وهذا يعني أن الصنف المعرفي بشكله السردي هو الذي يمكن من بنينة التصور أو من إبرازه مبنينا، والناتج عن هذا أن الناظر في التصورات والمشتغل ببيان تبلورها في التاريخ لا بد أن يراعي هذا الفرق الجوهري بين تبنينها في زمن معين وظهورها في زمن آخر في صنف معرفي، وإنه لا دلالة للتاريخ على تبنينها بل الأمر متعلق بالمدونات في أصنافها المعرفية.

1- كتب قصص الأنبياء

يعترض الدارس لهذا الصنف إشكال الانتماء المزدوج لمحتوياته المعرفية إلى مجالين معرفيين، فهو من جهة وثيق الاتصال بمجال المعرفة الأدبية أو هكذا أراد دارسو الأدب أن يعتبروه باعتبار خصوصيته السردية[1]، وهو من جهة أخرى موصول بالمعرفة الدينية، لأن مضامينه مستقاة من الأصول الإخبارية الواردة في القرآن. ولم يظهر هذا الصنف تاريخيا إلا بعد تطور التفسير، أي هو رافد للتفسير أو كالقائم بدور التفسير إزاء نص القرآن بما أنه يوضح قصصه ويبين الغامض منها بالاعتماد على الذاكرة الجماعية. وإننا نجد أن الكثير من القصاص ألفوا في التفسير

---

[1] - إن وظيفته الإبداعية دفعت إلى تصنيفه ضمن فروع الأدب، ولكن له وظائف أخرى نذكر من بينها تخصيصا وظيفة رفد النص الأصلي وهي التي تأسس لأدائها. وإن صيغة الإلزام في التصنيف كما أقرها محمد عجينة في موسوعة أساطير العرب، ص 100، ليس لها حجة نصية، إضافة إلى أنه قد أغفل كيفية نشأة النصوص في تواشج بعضها ببعض، أما كونها متنفسا للمخيال الجماعي الشعبي فمن المفيد أن نذكر بأن كل ما وجد فى القصص له أصول في كتب حافظي العلم الرسميين، ذلك أن المشتغل بالقصص كان محدثا ومفسرا ومؤرخا، وعلى هذا الأساس ليست كتب قصص الأنبياء هي الضامنة للخروج من مخنق الثقافة الرسمية، بل إن متنفس المخيال الجماعي كان في تلك المدونات المهمشة التي طمس أغلبها، والمثال على ذلك هو الكتب المحددة للجنس وأدبياته عند العرب، وهي في الأصل مروي شفوي.

كالثعلبي النيسابوري والكسائي وابن كثير[2]، وأن بعض المؤرخين ألفوا في القصص.

إن كتب قصص الأنبياء لا يمكنها بأي حال من الأحوال أن تؤسس محتوى معرفيا مستقلا بها وغير متصل بالنص المعرفي الأصل، بل هي تستمد منه نتفه الخبرية القصصية، وهو النص المصدر الأصل الذي لا تتم صياغة تصور نبي من الأنبياء دون العودة إليه. كما أنها لا تنهض إزاء ذاتها إلا بالوظيفة الفنية الجمالية باعتبارها صنفا يتشكل داخله السرد.

إن تصدير كتب القصص بالإشارة إلى دورها في الوعظ والعبرة، يبقى هو الآخر علامة من علامات ارتباطها بالقرآن وانتمائها إلى شبكته النصية، ورغم هذه الصلة المتينة بالنص المعرفي الأصل، فهي مثل بقية فروع المعرفة الدينية في الحديث والتفسير تقيم صلات أخرى مع نصوص مساعدة على تأسيس التصور وبنينته منفتحة بذلك على الأساطير القائمة في المرويات اليهودية والنصرانية أي إنها تحدث علاقة جديدة مع ثقافات الآخر.

وقبل النظر في مضامين القصص وبيان كيفية بلورتها للتصور يحسن اعتبار ثلاث ملاحظات:

– الأولى، أن كتب قصص الأنبياء لا تتحدد بالقرون الخمسة الأولى وإنما هي مستمرة في هذا العصر الحاضر رغم أن اللاحق يلوك كلام السابق ويكرره[4]. ولذلك فإن هذا الصنف يأتي على رتبتين، أما الأولى فهي

---

[2] ـ راجع محمد عجينة، م ن، ص 100.وقد صدر عن دار الفكر ببيروت 1989 كتاب بعنوان قصص الأنبياء نسب إلى ابن جرير الطبري، وهو في حقيقته تجميع لما أورده الطبري في تاريخ الرسل والملوك قام به مصطفى عبد القادر عطا، وعلى أي حال لا يمكن نسبته إلى الطبري باعتباره صاحب كتاب قصص الأنبياء، وكان يمكن عنونة الكتاب بالإشارة إلى أن مضمونه هو ما جاء في تاريخ الطبري وأن الجمع بعدي.

[4] ـ يظهر لقارئ قصص الأنبياء لعبد الوهاب النجار أنه ينتمي إلى بنية متغيرة معاصرة أو لكأنه يقف موقف المراجعة داخل هذا الصنف المعرفي، ولكننا في الحقيقة لا نجد أي نوع من أنواع القلق والتوتر الذي أشرنا إليه في مدخل هذه الأطروحة كقلق الاعتقاد أو المحتوى أو المنهج، لأن المؤلف يجمع ما قر في المدونات القديمة، يمحصه أحيانا ويقلب فيه النظر ليثبت في النهاية الرأي العام عند المسلمين.

تأسيسية يمكن أن نخبر فيها عن كتاب أول في الزمن هو كتاب محمــد بــن عبد الله الكسائي المعروف بقصص الأنبياء، ويأتي بعده الثعلبي النيســابوري ت 427 هــ وهو صيغة مكررة لنفس المضمون وكذلك هو مؤلف أحمد بــن علي القضاعي ت 454 هــ في الإنباء بأنباء الأنبياء ، ثم نجد الرتبة الثانيــة وهي حديثة ومعاصرة يمثلها سعيد بن هبــة الله الراونــدي فــي قصــص الأنبياء، وعبد الوهاب النجار ومحمد أحمد جاد المولىفــي مؤلفيــن جــاءا بصيغة قديمة، ولم يتجاوز كل من أبي الحسن الندوي في قصــص النبييــن ومحمد الفقي في قصص الأنبياء والمرسلين مــا حــدده أصحــاب الرتبــة التأسيسية. وعلى نحو اختلاف المواقف الأيديولوجية اختلفت مدونات قصص الأنبياء بين سنية وشيعية، فالشيعي منها يثبت التصور الشــيعي القــار فــي الأحاديث، وكذا ما تعلق بالسني منها الذي يثبت تصور أهل السنة والجماعة. وفي محتواها المعرفي نجد بعض المدونات التي حاول فيها أصحابها تقويض بعض العناصر في التصور، غير أن ذلك التقويض لم يكن ذا بال، ولا أثــر له في تغييره كما سنشير إلى ذلك لاحقا.

– الثانية، أن كتب المتأخرين الموسومة بقصص الأنبياء لــم تغــير المضامين والمحتويات المعرفية، بقدر ما غيرت طــرق الســرد والإســناد، فالسرد لم يعد داخل الخبر الواحد، وإنما هو موصول من بداية التصور إلــى نهايته، والإسناد لم يعد بمعنى الإحالة على أصحاب الروايات المنقول عنــهم، وإنما وقع إغفاله، وهو أمر ذو دلالة.

– الثالثة، لا تتعلق بالصنف الذي نشتغل به، بــل بمنــهج العــرض والنقد الذي نعمد إليه في هذا المستوى من الدراسة، فإن نحــن فيمــا ســبق عرضنا الأخبار وثنينا بنقدها في بنية البداية والبنية الوسيطة، فإن ذلك ليــس ممكنا في هذه البنية وفيما يأتي بعدها، لأننا لسنا في حاجــة إلــى عــرض

النصوص، لسبب بسيط، هو أنها لم تتغير تغيرا جوهريا وظلت في أغلب الأحوال على ما هي عليه، وإنما نحن في أمس الحاجة إلى إثبات كيفية تبنين التصور، دونما إغفال لما قد يطرأ من تغييرات إن هي طرأت. وذلك في رأينا يجنبنا الوقوع في مأزقين، تكرار النصوص دونما فائدة وتضخيم الدراسة، ولكننا في المقابل أثبتنا الإحالات وعينا كل مخطوط كي تبقى للناظر فرصة الاطلاع عليها ممكنة وهينة.

أ- علامات البنينة في قصص الأنبياء.

أ-1- ترسيم هوية إبراهيم وتحديد الأصل.

إن تحديد أصل إبراهيم ونسبه يعني تبلور مسار بكامله لأنه دال على النشأة والنمو إلى حد الممات، وعادة لا يقع تحديد أصول الشخص العرقية إلا بعد ثبات سيرته وقرارها في المتداول بين الناس، وهو وجه من وجوه التأريخ لمسيرة الفرد المقدس بشكل يمكن من فهم تاريخه ورسم مسار تكوينه[5]. وليس البحث عن الأصل والعرق محاولة لا معنى لها عند القدامى، وإنما هي في الثقافة بحث عن تدرج وتسلسل لسيرة الفرد على نحو يقع به تكميل التصور وإقامة السرد بطريقة تجعل حياة النبي قابلة للتذكر في قالب حكاية.

لقد أثبت القصاص سلسلة نسب إبراهيم إلى حدود نوح[6]، واعتبره بعضهم أبا الأنبياء، وذلك ما استمر تقريبا في ذاكرة المسلمين وفي

---

(5) - راجع مفهوم مسار التكوين Genèse, عند :
Jean Piaget : Epistémologie génétique et recherche psychologique, PUF. Paris 1957, p 20-50.

(6) - راجع قصص الأنبياء للثعلبي، ص 63، وابن كثير، ص 120، وسيد حسن اللواساني، ص 68، وعبد الوهاب النجار، ص 70-73.

نصوصهم الرسمية[7]، بل كان أكثر من ذلك، مما يصدرون به القصص وكأنه فواتح القول في إبراهيم، وما يقابله هو أن تكون الخواتيم عندهم إشارات إلى مدة تعميره ثم موته، وهذا يعني أن ذلك التصدير مجتمعا إلى إخبارهم عن أبنائه وأزواجه هو بمثابة تحديد هوية إبراهيم بما يخرجه إلى حيز المعلوم قانونيا[8]. إن لحظة تحديد الأصل ليست مستوى أول من حيز التصور النصي، وإنما هي مستوى خاتم لأن التصور في هذه المدونات يبدأ بالإشارة إلى الأحداث الكبرى المؤسسة للسيرة، وعن ذلك تظهر الأسس والعناصر في شيء من الترابط.

إن إقرارنا بأن هذا العنصر التأصيلي يتعلق بمساره الأسري وببقية المسارات، يعني أن وجوده ضروري في تكون كل تصور لأنه من أدل العلامات على اكتماله، ولا ننفي أن خصوصية التأصيل بالنسب هي عنصر في السيرة، أي خصوصية تاريخية تدخل ضمن باب المعارف التاريخية الدنيا التي تتطلبها الترجمة للشخص التاريخي. وإذا أخذنا بعين الاعتبار نوع المعرفة ومنهجها بوصفهما المحددين الأساسيين للصنف المعرفي، فإن هذا مما استعارته المعرفة الدينية من علم التاريخ لترفد به تصوراتها، وليس هذا النوع من الاقتراض خارج ثقافي أي بين ثقافتين مختلفتين، وإنما يتم داخل ثقافة واحدة وفيما بين أصناف أو مجالات معرفية[9].

أ-2- الاتصال السردي

إن خاصية الاتصال السردي بدلا من انقطاعه هي من أهم العلامات على تبنين التصور، وقد يظهر ذلك في الشفوي، ولكن ليس بإمكاننا بيانه

---

(7) - راجع نعمة الله الجزائري: قصص الأنبياء، ص 121.

(8) - إن ذلك هو تقريبا ما يسمى عندنا اليوم بتحديد الحالة المدنية للفرد.

(9) - كنا بينا سابقا أن ذلك يعود إلى غياب ظاهرة التخصص في المعارف عند المسلمين القدامى وغلبة الفكر الموسوعي على المشتغلين به.

لخروجه عن مستويات دراستنا، كما يظهر في المكتوب بتواصل سرد أخبار التصور على امتداد صفحات كاملة دون قطعه بالالتفات إلى غيره من التصورات أو المواضيع، وذلك يعني أن المكتوب في تواصله النصي يقوم مقام الحكاية الشفوية، حيث الأحداث والشخوص والزمان والمكان.

إن الغاية ليست الإمتاع فقط بل كذلك الإخبار عن حال من أحوال أحد الأنبياء في الزمان والمكان، والمفروض أن التخييل في تلك القصة غير معتبر لأن طرفي السرد الراوي والمروي له، أو القاص والقارئ، مقتنعان سلفا أن ما جرى من أحداث جرى على سبيل اليقين، وأنه قد حدث لا محالة في التاريخ.

إن فعل القص في الكتابة التاريخية يحيل بأحداثه إلى تطابق بين المحكي والواقع أي أن الأحداث ليست وهمية، ولكنه في الأدب فعل تخييلي ما عدا ما كان منه سيرة ذاتية، ومثل هذا يجعل القصص، بالنسبة إلى المسلمين، نوعا من أنواع الكتابة التاريخية المقدسة بما أنها قريبة من حقيقة التصور، أو هي التصور ذاته دونما شك. بخلاف هذا، فإن القص في الأدب ليست غايته الإحالة على التاريخ بل وظيفته الإمتاع، وحتى في الحال الذي نعتبر فيه نصوص الأدب وثيقة تاريخية، فنحن نوظف الأدب لفهم التاريخ، ولكن قصد الكتابة الأدبية مغاير لقصد كتابة القصص عند القصاص لأنهم افترضوا دائما أن الغاية من قصص الأنبياء العبرة والموعظة وتعريف المسلمين بحال أصولهم الأولى وسيرة أجدادهم.

يظهر الاتصال السردي في قصص الأنبياء بظهور وحدة التصور من وحدة الموضوع المطروق في الأثر، وقص حال إبراهيم هو باب من جملة أبواب أخرى متعلقة بقص أحوال الأنبياء عموما. والتصور مجمع في

عدد من الصفحات و لا يجاور إلا ما كان شبيها به ومن جنسه، وقلما نجد في هذا القصص موضوعا آخر لا يمت له بصلة. والمحدد في هذه المدونات، أنها قص أحوال الأنبياء الغابرين إجمالا أو تمييزا.

وهكذا يمكن أن نسمي الدليل الأول من الاتصال السردي بالتصور في المقام، أي وجود تصور إبراهيم في مقام الحديث عن الأنبياء، وإذا ما كان خارج مقام الإخبار عن الأنبياء، جاز اعتباره داخلا في مجالات التداول كما نحدد ذلك لاحقا. ويظهر الاتصال السردي فيما نسميه باتصال الأسس بالنواة الثقافية، فقول الثعلبي "مجلس في قصة إبراهيم"[10]، أو قول ابن كثير "قصة إبراهيم"[11]، والراوندي "في نبوة إبراهيم"[12]، ونعمة الله الجزائري "في قصص إبراهيم" [13]، وعبد الوهاب النجار "إبراهيم"[14]، وأحمد جاد المولى "إبراهيم"[15]، مما جعل الأسس تدور حول تلك النواة الثقافية، حتى إنه لا قص يغفل ذكر الأسس وعلاقات العناصر بعضها ببعض، وكلهم على حد سواء يعرضون لسيرة إبراهيم ومختلف علاقاته.

ويظهر الاتصال السردي كذلك في تداخل الأسس لا في استقلال بعضها عن بعض، ومما لا شك فيه أن هذا التقسيم وفق أسس وعناصر ووحدات ليس تقسيم القصاص، وإنما هو عائد إلينا باعتباره إجراء منهجيا، ولكن الإجراء السردي عند القاص يتمثل في تحقيق تواصل سردي بين الأحداث في شكل حلقات متصلة غير منقطعة، وذلك سمة الفكر السردي،

---

[10] - الثعلبي : قصص الأنبياء المسمى عرائس المجالس، ص 63.
[11] - ابن كثير : قصص الأنبياء، ص 120.
[12] - الراوندي : قصص الأنبياء، ص 103.
[13] - الجزائري : قصص الأنبياء ص 121.
[14] - النجار : قصص الأنبياء ص 70.
[15] - جاد المولى : قصص القرآن، ص 31.

فالراوي يبدأ دائما من حيث البدء الطبيعي لكل سيرة بالأصل والميلاد لينـــهي بأمر الموت، وهذا يجعل للتصور استهلالا سرديا وقفلة سردية هما الميــــلاد والموت، ويراعي القاص أحيانا التسلسل الزمني للأحداث وإن قدم وأخر فهو يشير لا محالة إلى تراتب معين لتلك الأحداث.

إن الاتصال السردي، بما هو علامة من علامات تبنيـــن التصـــور، يحقق الوظيفة المرجوة في حياة الجماعة، فكل سرد شفويا كان أو مكتوبــــا، حقق نوعا من المشاركة الوجدانية بين الجماعة وجعل الفرد يتمـــــاهى فـــي الجمع وينصهر[16]، وهو يعقد الألفة بين السامع والمتكلــم أو بيــن القــارئ والمقروء، فهو إذن شكل عقدي يؤدي إلى توحد الروح الجماعية. وبما أننــــا نعتبر قصص الأنبياء من نوع القصص الملحمي مع اختلافات جزئية عـــــن الملاحم فإن الشكل الملحمي يؤسس رمزية للجماعة، وتلــك الرمزيـــة هـــي أساس اشتغال وظيفة الإيلاف العقدي والعرقي.

إن الشكل السردي أكثر اتصالا بعالم الحياة المعيـــش، وأبعـــد عـــن التجريد، وليس للتجريد طريق إلى ذاكرة الجماعة، بل السرد المبنــــي علـــى الأساطير هو الذي يأخذ الأحياز الكبرى في الذاكرة. فالجماعة وهي تحفـــظ تصور إبراهيم وتثبته، تختزنه في الذاكرة بالشكل السردي الذي يبدو أكــــثر قدرة على تنظيم الأحداث وتثبيتها كي تتواصل في تاريخ الجماعة من عصر إلى عصر ومن جيل إلى آخر، كما يبقى الشكل السردي قادرا على تنظيــــم الاعتقاد لأن التفكير فيه سابق للمنطق[17].

---

[16] - راجع أونج : الشفاهية والكتابية، ص 110.

[17] - م ن، ص 116، وانظر مثلا كيف أن أبا الحسن الندوي في كتابه قصص النبيين، مؤسسة الرسالة ببيروت، طبعة 20، 1983، يقدم قصة إبراهيم في ستة عشر مقطعا شعريا بالمحافظة على الشكل السردي وهو بذلك يجمع السرد إلى الجنس الشعري، وهما أكثر قدرة على تثبيت التصور وحفظه وتأمين تواصله بين الأجيال.

إن الشكل السردي إذن، يؤدي وظيفة الإيلاف العقدي والعرقي أكثر من سواه، ويثبت الأسس والعناصر ويؤمن تواصلها بين الجماعات العقدية في تداولها الشفوي والمكتوب، ويمكن فهم ذلك أيضا في إطار ما تسعى إليه الجماعة، وهو تأمين استمرارية المعتقد وحمايته من الاندثار، فبعد وظيفة التثبيت توجد ضرورة وظيفة مكملة، هي وظيفة الحفظ التي ستمكن فيما بعد من تحقيق وظيفة التذكير بالأصل، وإذا كان التذكير بالأصل ممكنا إظهاره في نصوص الثقافة، فإن الحفظ في الذاكرة لا يسهل الكشف عنه ولا دراسته والانتهاء منه إلى نتائج صارمة لأنه يتجلى في أشكال مختلفة لبوسة لكل ما يمثل المخيال الشعبي وكل ما يمثل الرموز.

إن نصوص القصص وهي تعتمد على المروي، تبقى من أغنى النصوص من جهة المعلومات، وذلك ما يساهم في أداء الوظائف المذكورة. ورغم هذه القوة في إحداث الأثر في المتقبل، فإن نصوصه تعد من أفقر النصوص في التفسير، وكأن التفسير قد قامت به تلك المدونات المذكورة في البنية الوسيطة سابقا[18].

أ- 3- تحديد الأحداث بالتاريخ والجغرافيا وتعيين تراتبها

إن قارئ قصص الأنبياء لا يجد حدثا في سيرة إبراهيم مفصولا عن الزمان والمكان وخاصة تلك الأحداث الرئيسية، فكل حدث مؤطر تأطيرا بينا، وإن بدا أحيانا مختلفا من قاص إلى آخر أو من سني إلى شيعي، وهو حلقة معلومة من حلقات سلسلة أحداث أخرى، وهذا لا ينفي أن هناك أحداثا مكملة لم يحدد القصاص المسلمون لها زمانا ولا مكانا، رغم أنهم اعتبروها

(18) - راجع C.Levi- Strauss : L'anthropologie structurale, Plon, Paris 1958, p 20.

من مكونات التصور. وقد تعلق ذلك بالوحدات الصغرى في مسار الإعجاز وفي المدونات الشيعية، أكثر من غيرها، ويمكن تفسير ذلك بظاهرة الإعجاز في حد ذاتها التي تخرج عن آفاق العقل وتستعصي على كل تحديد[19].

أما تحديد الأحداث بالتاريخ والجغرافيا فتثبته لنا الأمثلة التالية: فمولد إبراهيم كان بأرض بابل المعروفة بالعراق[20]، مع اختلاف في الموضع الأصلي، فقيل بكوثى، وقيل بالوركاء، وقيل بحران[21]، وحدد تاريخ ميلاده بعد طوفان نوح بنحو 1263 سنة، وبعد آدم بـ3037 سنة[22]، ويذهب بعضهم إلى حد تعيين يوم ولادته باليوم الأول من ذي الحجة['22]، وقيل بين ولادته وولادة نوح 890 سنة أو غير ذلك[23]، في حين أن محنته كانت بأرض كوثى، ومنها بدأت هجرته إلى الشام وحران[24]، وكان ذبح إسماعيل بمكة. ولئن قر عند الرازي أنه الذبيح فلقد حافظ القصاص على تردد المسلمين، ومالوا أحيانا إلى القول بإسحاق ما عدا المتأخرين منهم[25]. وقد تقع الإحالة على زمن الحدث أحيانا بما يمكن أن نسميه العلامة التاريخية

---

[19] - راجع ذلك في كتب قصص الأنبياء الشيعية، خاصة عند الراوندي ونعمة الله الجزائري، مثل خبر إبراهيم مع ماريا ابن أوس، عند الراوندي ص 115، والجزائري، ص 125، وتحول الرمل دقيقا عند الجزائري، ص 122.

[20] - انظر تحديد ابن منظور لبابل، باب اللام، فصل الباء، جزء 11، ص 41-42.

[21] - انظر الثعلبي النيسابوري، ص 63، ونعمة الله الجزائري، ص 134، وابن كثير، ص 120، وعبد الوهاب النجار، ص 79، ومحمد أحمد جاد المولى، ص 31.

[22] - الثعلبي النيسابوري، ص 63.

['22] - الجزائري ص 129.

[23] - راجع عبد الوهاب النجار، ص 73.

[24] - انظر الثعلبي ص 69، وابن كثير، ص 121 و ص 135، وعبد الوهاب النجار ص 83، ونعمة الله الجزائري ص 134،وجاد المولى، ص 44، والراوندي ص106، وانظر مخطوط قصص الأنبياء مجهول المؤلف،ص 88.

[25] - الثعلبي ص 80-81-82، مخطوط قصص الأنبياء، ص 92-93، وهو لم يحدد موضع الذبح بوضوح، وابن كثير، ص 146، 149، وقد أقر في تفسيره أنه إسماعيل، والراوندي، ص 108-109، ونعمة الله الجزائري، ص 159-161، وعبد الوهاب النجار، ص 101-102، وجاد المولى، ص 52-53.

الدالة على الزمن دون تعيينه، والأمثلة على ذلك كثيرة، نذكر منها قول الثعلبي وغيره بأن ولادة إبراهيم كانت زمن نمرود وكذلك كانت محنته وهجرته[26].

ويبدو أن أهم ما يمثل البنينة هو انتهاؤهم إلى ترتيب معين للأحداث، وذلك الترتيب كان غائبا في بنية البداية وغير مستقر في البنية الوسيطة، وقد بينا أن المانع من الانتهاء إلى الترتيب هو توزع قصص إبراهيم على آي القرآن ومثله في التفسير واعتماد المحدثين والمفسرين نفس الصورة التي جاء عليها ونفس الانتظام الذي بدا في النص المعرفي الأصل وفق ترتيب المصحف.

يبدأ إذن تصور إبراهيم عند كل القصاص من حدث ولادته المرتبط برؤيا نمرود ليلا وإخفائه عنه في غار أو جبل[27]، مما يعني أن عنصر الولادة انتهى إلى تبلور بمختلف وحداته المكونة رغم أنها تنقص أو تزيد من قاص إلى آخر، وهو ظاهر الرتبة من حيث إنه فاتح القص، وقد يحدث أحيانا أن يؤخر كما عند الشيعة، والمهم أنه لا يسقط من القص. وقد ثنى القصاص بعنصر المحاجة بين إبراهيم وأبيه وقومه ثم كسر الأصنام والمحنة ومحاجة نمرود وإحياء الطير[28].

وبعد ذلك يأتي النظر في رحلات إبراهيم، ويذكر أمره مع فرعون

---

(26) - الثعلبي، ص 63-68، وابن كثير، ص 132، والجزائري، ص 131، واللواساتي، ص 69، والراوندي، ص 104، ومخطوط قصص الأنبياء، ص 82-83-84، وجاد المولى، ص 42.

(27) - انظر الثعلبي، ص 63، والراوندي، ص 103-104، وابن كثير،ص 120، ومخطوط قصص الأنبياء، ص 69-74، ونعمة الله الجزائري، ص 128-129، وجاد المولى، ص 31، واللواساتي،ص 71.

(28) - الثعلبي، ص 66-68، ونعمة الله الجزائري، ص 162، ومخطوط قصص الأنبياء، ص 78-79، وابن كثير، ص 120، 131، 161، والراوندي، ص 104-106، والنجار، ص 79-81، وجاد المولى، ص 38-46، واللواساتي ص 71-75.

مصر وعلاقته بهاجر وولادة إسماعيل[29]، ثم يأتي خبر البشرى والذبح وبناء الكعبة وتأسيس طقوس الحج كما تثبتت عند المسلمين لاحقا أو كما تمثلها الرسول محمد وحاول تقنينها في شعائر واضحة بينة يلتزم بها المسلم[30]. وأخيرا يذكر أمر وفاته ووفاة أزواجه وولده[31]. وقد أضاف بعض القصاص في مواضع متفرقة من التصور ووحداته بعض الأخبار المتعلقة بفضائله وهيئته واختتانه ومنزلته في الآخرة[32].

هكذا يمكن أن نرتب الأحداث داخل التصور على نحو عد عندهم ترتيبا تاريخيا بحسب وقوعها في الزمن : رؤيا نمرود ← اختفاء إبراهيم في الجبل أو الغار ← خروجه ← المحاجة ← كسر الأصنام ← المحنة ← محاجة النمرود في الحياة والموت وإحياء الطير ← رحلته إلى الشام ← رحلته إلى مصر ← لقاؤه فرعون ← عودته إلى الشام ← ولادة إسماعيل ← ارتحاله بهاجر وإسماعيل إلى مكة ← عودته وبشراه بإسحاق ← أمر لوط وأهل قريته ← حدث الذبح ← بناء الكعبة ← تأسيس طقوس الحج ← وفاته.

ونقف على ما يخرج بنا عن الأحداث في سيرته، وقد قصدنا ذكر مناقبه وفضائله ومنزلته في الآخرة، وكأنه نوع من تعديد الخصال رثاء للميت، بل هو عنصر شعري في المرثيات يظهر في القصص، وهو تقليد

---

[29] ـ الثعلبي، ص 69، وابن كثير، ص 137-141، والراوندي، ص 106-108، والجزائري، ص 149، واللواساتي، ص 77-78، ومخطوط قصص الأنبياء، ص 85-87، والنجار، ص 84-94، وجاد المولى، ص 46-49.

[30] ـ الثعلبي، ص 75، 80، وابن كثير، ص 142-146، والراوندي، ص 108-109، والجزائري، ص 158-160، واللواساتي، ص 82-86، 90، والنجار، ص 101-106، وجاد المولى، ص 52-58.

[31] ـ الثعلبي، ص 85، وابن كثير، ص 174-177، ومخطوط قصص الأنبياء، ص 95، والراوندي، ص 113، واللواساتي، ص 96-97، والنجار، ص 110-111.

[32] ـ الثعلبي، ص 86، سماه باب خصائص ابراهيم وابن كثير، ص 173، سماه صفة ابراهيم، والجزائري، ص 121، واللواساتي، ص 66-67-68.

ثقافي يوجد في الثقافة العربية الإسلامية وفي غيرها من الثقافات، يحصـــل دائما بعد موت الرمز والبطل العظيم. وفي هذا العنصر تعد الجنة حاصلا في آخرة إبراهيم.

يمكن إذن أن نقر في تصور إبراهيم جملة مـــن الأســس الداخليــة المكونة للسيرة، وأسا خارجيا من صنع الجماعة ليس مـــن الســيرة ولكنــه حاصل السيرة، أما الأسس الأولى التي سميناها أحيانا كثيرة بالمســارات[33]، فهي العقدي والعائلي والجغرافي ويدرج فيها أس الإعجاز كلما تعلق الأمـــر بخبر إعجازي. وأما الأس الثاني الخارجي فـــهو المؤســس علـــى الســيرة المرتبط بالهيئة والفضائل والمناقب، ومثل هذا يفضي بنا إلى دراسة كيفيـــة تكون التصور بنمط داخلي حدثي يفترض أنه تاريخي، ونمط خارجي يظـــهر من ذكر الأحداث.

لنبدأ أولا ببيان العلاقة بين المسارات في السيرة والأس الخـــارجي، وذلك ما يمكن فهمه بالنظر إلى علاقة الجماعات الثقافية بنمط السيرة، فكـــل جماعة تحيل إلى المسارات في إطار شبكة من العلاقات المرجعية الرسمية ، تعبر بها الجماعة عن ذاتها وعن تاريخها وعن سيرورتها، ونجد ضمن ذلـك مجمل الوظائف مجمعة في وظيفة الإيلاف العقدي والعرقي، وكـــل جماعـــة تسعى دائما إلى نوع من البنينة الرسمية والتثبيت المخصوص الممحض إلـــى الحفظ والتخزين الثقافيين.

وإذا ذكر المسار العقدي فهو مسار الجماعة عقديا، ودلالتـــه علـــى الفرد هي دلالة على الجماعة وإذا ذكر المسار العائلي، فـــإن العائلـــة هـــي

[33] - إننا نراوح دائما بين استعمال مصطلحين لا يحيلان على نفس المحتوى المعرفي عندنا، هما المسار والأس ونفرق بين مستويات الاستعمال، فإذا استعملنا الأس فإننا نحيل به على مكون من مكونات التصور المجرد وإذا قصدنا المسار فيعني أننا نخبر عما هو داخل السيرة.

الجماعة أو في معناها بوصفها من نسل إسماعيل بالنسبة إلى المسلمين ومن نسل إسحاق بالنسبة إلى اليهود. والمسار الجغرافي لا يختلف عن ذلك، فهو ارتحال مقدس قد مكن من جمع هذه الجماعة، يستثمره بعضهم أحيانا في الرغبة في اكتشاف أصل الجماعة[34].

عندئذ فإن ما يأتي بعد التثبيت الرسمي هو ما يلهج بذكره الناس دون معرفة بأصوله ولا بحدوده، وهو نوع من المعرفة التمجيدية المتعلقة بقيم الجماعة، مثل أول من تطهر، أو أول الكرماء، أو غير ذلك مما أثبتناه في الأس الخارجي بوصفه حاصل تداول التصور في المروي أو المكتوب، وكأنه الخلاصة من ذلك، وهو يجد أصوله في بنية البداية والبنية الوسيطة، يتصل بكل الأسس ولا يتصل بأس بعينه.

إنه حاصل ما لا يمكن الاستدلال عليه بالتاريخ والجغرافيا، لأنه مكون قيمي، وهو معين الجماعة تستمد منها قيمها أو قل هو الهيئة القيمية والسلوكية التي ترغب الجماعة في أن تولدها من سيرة هذا النبي. بعبارة أخرى هو حاصل القيم الرمزية التي تجعل من نواة إبراهيم رمزا أو مثالا. فإذا كان الرمز أمكن تفريعه إلى كل ما يتضمنه، وإذا كان المثال سعت الجماعة إلى أن تقترب منه أكثر فأكثر.

إن المتكلم الفرد في الثقافة، المنتمي إلى الجماعة ينسب إلى إبراهيم الغيرة ولبس السراويل وستر العورة والكرم والطهارة، وليس ذلك على سبيل اليقين، بل ما يحتمل الصدق والكذب واستعصى عليهم الحسم في أمره ولذلك لم يقل القصاص إنها وقعت في زمن كذا وبموضع كذا، بل هي ما يخرج عن إمكان التحديد، وما لا يمكن نفيه، بخلاف المسارات فإنها بتطور الثقافة

---

(34) ـ يظهر هذا من كتب الرحالة وذلك ما نعالجه في مجالات التداول.

وبالخروج من المعرفة التقليدية إلى المعرفة المعاصرة يمكن أن تسقط بعض أحداثها أو تنفى كلها بوصفها ليست من التاريخ في شيء، وما لا يمكن للدارس المعاصر إقراره أو نفيه هو الكرم أو الطهارة أو غيرهما، لأن ذلك يخرج عن حدود آليات إثباته العلمي، وأقصى ما يمكن أن يقدمه هو أن يفسر وجود هذا الأس الخارجي.

إن ذلك إذن هو المجموع الحاصل من التوارث القيمي والخلقي والخلقي المفترض أنه كالملحق بسيرة إبراهيم على سبيل التوشية والتحلية، بالنقل الشفوي أو بالمرسوم المكتوب. والمسارات تفضي إليه بعد تداول معين، إذ يقر للقاص أو المتكلم أنه ما بقي بعد القص أو بعد السرد، وكأنه ما تلتقطه أذن السامع بوصفه معرفة مجزأة غير متصلة، وهو علوق بالذاكرة، يسهل حفظه كلما أخذ صيغة المعلومة كما وطرافة، في مثل أول من صافح وأول من عانق.

وعادة ما يهتم الناس بمثل هذا النوع من المعارف ويتداولونه بيسر إذ تختلف عن القصص المطول في كونها كالإشارة التي تدخل في باب المساجلات بين الجماعات، وفي القصص المتصل يظهر التصور برمته مما يجعل حفظه عسيرا على الذاكرة، بل إن ذلك يتطلب قدرة على تخزين كل الأحداث مع أشكالها السردية.

وهكذا فإن للتصور صورتين، صورة تظهر فيها البنية مكتملة بأسس ترسم التعاليم وتحيل على التاريخ والأصول المشتركة وغير ذلك، وصورة أخرى تتعلق بالممكن تداوله معرفيا، وهو ما سيظهر أكثر في مجالات التداول، ولا يقتصر الأمر على محتوى الأس الخارجي، بل تتحول كل الأحداث إلى رموز يثبتها المسلمون من أهل المعرفة في ثنايا مدوناتهم، وهي

ما استملح أو ما جل ذكره وعز، أو كان في باب التمثيل والعبرة، وإن هـذه الحالة هي حالة اشتغال وظيفة التذكير بالرمز والاعتقاد والتذكير بالأصل في شيء من التواتر والتناوب في الظهور.

إن التثبيت إذن كان قد بدأ في البنية الوسيطة، وهو ظاهر في هـذا المستوى بوظيفة التذكير بالأصل وهذا ما يمحضنا إلى قانون ثقـافي، فكـل وظيفة تخلق من داخلها الوظيفة العاقدة لاستمراريتها، وكـل بنيـة ليسـت منفصلة عن البنية السابقة بمعنى الانفصال التام، وإنما هي متصلة بما يسـبق ويلحق وذلك نوع من الاشتغال الثقافي على سـنة مـن التوالـد والتعـالق والتواشج.

أما نمط السيرة التاريخي أو المعتبر تاريخيا، والذي توهم المسـلمون أنه وقع، فهو مبنين وفق تتابع الحدث ولا يقع التقديم والتأخير إلا لاعتبـارات مخصوصة غير مخلة بالتسلسل.

ومسار الإعجاز يظهر ثقافيا في كل التصورات المبنية علـى نـوى ثقافية متصلة بشخوص مقدسة، وهو أس ملازم جامع، فسيرة النبي أو البطل في مساره الأسري والعقدي والجغرافي في مبدئها إعجازية وكذلك هي فـي منتهاها. وكما نرى في تصور إبراهيم فإن الإعجاز يلازم كل المسارات مـن مولده إلى نجاته، من النار إلى ارتحاله على البراق وفداء ابنه.

إنه تصور ثقافي يكتسي الطابع القدسي يظهر في ثلاثة أنـواع مـن الأسس، النوع الأول هو المؤسس للسيرة، وله علاقة بثلاثة مسـارات فـي العقيدة هي الدعوة وظروفها والعلاقات مع الأسرة والانتقالات فـي الأرض، وهذا الأس هو المكون لسيرة الفرد المقدس وهو متوارث بعده في الذرية[35].

---

[35] ـ تستمر نفس السيرة مع إسماعيل وإسحاق في زمن إبراهيم، وهـي بعده مستمرة مـع محمد ثم عند أئمة الشيعة، ويمكن قياس ذلك على الشيعة في علاقتها بمحمد وبالحسن والحسين، كما يمكن تعميم ذلك على كل الأنبياء فبعد إسحاق يعقوب ثم يوسف، وعموما فإن ذلك مدخل مفيد لدراسة أشكال التواصل العقدي.

إنها سيرة مؤمنة لوظيفة التواصل العقدي وهي النموذج المتكرر الذي يظهر في أدوار تاريخية متعاقبة مع الأنبياء اللاحقين.

أما الثاني فهو المؤسس للإعجاز، وفي مساره يحدث التعالي والمفارقة، أي ما يثبت أن النبي أو البطل المقدس عموما يختلف عن بقية الناس، فكل معجز متعال مفارق لا يتكرر مع كل البشر لأنه سمة ضرورية بها يقع التمييز بين الزعيم والأتباع، والقائد والمجموعة، والنبي والمؤمنين، إنه تلك الخصلة المميزة التي تحقق معنى الفرادة والقيادة[36].

في حين أن الثالث هو الأس المندرج ضمن ما نسميه "الذكر"، بمعنى ما يجمع معاني الرمز المخلدة في الذاكرة، وهي جملة قيم تختزل في الرمز حينا من الزمن، ويقع استحضارها في كل حدث شبيه أو سيرة شبيهة، وتذكر بها الجماعة دائما بتكرار طقوس الرمز، فيكفي أن ينجز الفرد حدث الختان، وأن ينحر في عيد الأضحى ليكون بذلك مكررا للفعل الإبراهيمي المقدس.

والنتيجة من جملة ما سبق أن هذا التصور ثقافي عقدي ثلاثي التكوين، تبنينه أسس مؤمنة لاستمرارية السيرة، وأسس مؤدية إلى وظيفة التعالي وأسس مؤدية إلى وظيفة الترميز، وثلاثتها متواشجة، لا يمكن الفصل بينها بيسر، ولا تظهر في زمن واحد من عمر التصور لأن تكوينها يتم بشيء من التدرج والتلاحق والتتابع. ويمكن لهذه الأسس أن تظهر مجتمعة في مدونة دالة على التبنين، ولكن يمكن كذلك أن يظهر بعضها ويختفي بعضها الآخر حسب غايات المشتغل بالتصور، وباعتبار إمكانات توظيفه عقديا وسياسيا.

إن الوضع الاعتباري لظهورها مجتمعة هو حالة التصور المبنين، ولكن يحدث أحيانا بعد البنينة أن نقف عند تقويض مخصوص لبعض

---

(36) ـ تنطبق هذه الملاحظة على دراسة الزعيم وشيخ القبيلة والإمام ... فذلك نموذج ثقافي يقوم على العقائد المتأسسة بالنواة الثقافية، ويمكن مراجعة ذلك في الملحمة اليونانية والسيرة الهلالية وسيرة عنترة على سبيل المثال كما يقع استحضارها في الحياة المعاصرة.

العناصر في بعض المدونات، ومثال ذلك ما يأتي في "تنزيه الأنبياء عما نسب إليهم حثالة الأغبياء" لأبي الحسن علي محمد السبتي الأموي المعروف بابن حمير[37]، وقد ألفه في "الرد على الملاحدة وضعاف النفوس من القصاص والمؤرخين"، وفند فيه أمر الكذبات الثلاث لأن الأنبياء عنده لا يكذبون، وجوز أمر الكرامة في مثل ما تعلق بإخفائه في المغارة، وهو يبرئ إبراهيم ويرد على الباطنية صوفية وشيعة[38]، ولكنه لئن كان يرد على هؤلاء فهو من جهة أخرى يثبت العقائد السنية، مما يعني أن التقويض ليس بسبب تغير الذهنية الثقافية المنتجة، بل له بعد مذهبي فرقي ولا يفهم إلا في هذا الإطار.

إن اجتماع هذه الأنواع الثلاثة يبقى أهم علامة دالة على تبلور التصور واكتماله، غير أن غياب أحد الأنواع المذكورة له دلالته، وإذا كنا أشرنا سابقا إلى أن الغياب مفسر بعدم الاكتمال في بنية البداية والبنية الوسيطة، فهو يفسر إضافة إلى ذلك بحالتين، الحالة التداولية كما سنرى في مجالات التداول، وحالة البنية المتغيرة بتغير الذهنية الثقافية المنتجة، وهو ما ندرسه في الفصل الأخير من هذه الدراسة[39].

أ-4- الحمل على المعتبر معروفا وحضور العناصر وغيابها

إن هذه العلامة مشكلية لأنها قد تعني أمرين: الأول أن المعتبر

---

(37) - هو اندلسي مغربي، أدرك عصر الموحدين، وقد عاش بين القرنين السادس والسابع الهجريين، حقق كتابه المذكور محمد رضوان الداية، وصدر عن دار الفكر، دمشق سوريا، في طبعته الأولى، سنة 1990. وهذا الكتاب موجود بمكتبة الأسد في دمشق، ويمنع التصوير منه ولا يطلع عليه الباحث إلا بترخيص خاص !

(38) - تنزيه الأنبياء، ص 80-85.

(39) - إننا نعمد دائما إلى بيان وظائف التصور منطلقين من نتائج الدراسة محاولين التعميم بالنظر إلى دلالتها على الثقافة والتصورات الثقافية عموما، ونحن نطمح إلى استخلاص قوانين ثقافية عامة تمكن من دراسة التصورات الثقافية الأخرى. ورغم أننا نعي أن هناك اعتراضات كثيرة وإكراهات معرفية إذ إن التجريد يوقع في المزالق، فإن ما يشجعنا على ذلك هو إمكانية صواب تلك القوانين مع غير سيرة إبراهيم، وليس أدل على ذلك من الاستدلال بسير الأنبياء داخل مجال المعرفة الدينية، وبالسيرة الهلالية في المتخيل الشعبي.

معروفا دليل بداية الإغفال الكلي، وذلك داخل في البنية المتغيرة، فما كان متداولا بين الناس يصبح عاديا ويفقد تدريجيا سحره وأثره في النفوس، إذ سرعان ما يبلى، والبالي آيل إلى نسيان ففناء، غير أن هذا ليس قاعدة عامة لأن الجماعات العقدية قد تعمد إلى إحيائه من جديد باعتبار ظروفها الأيديولوجية، وهذا أمر ليس بإمكاننا إثباته، ولعل أهم مانع من اعتباره دالا على البنية المتغيرة هو الأمر الثاني الذي نسميه انقطاع الخبر أو انقطاع العنصر من جيل إلى جيل لأن ذلك دليل تثبيت، فالمنقطع ينتهي ولا يتواصل، وهو مثل المعتبر معروفا منقطع في المكتوب والشفوي وحاصل من تعامل القصاص مع قصص إبراهيم، ومدرج ضمن المعرفة المتداولة بين الناس والعلماء على حد سواء. والمثال على ذلك من القصص ذاته، فعنصر إحياء الطير أو ما عرف عند اللاحقين بآية البعث يختلف الاهتمام به من قاص إلى آخر، وإذا غاب الاهتمام كليا صار بالإمكان اعتباره كذلك لأن النص المعرفي الأصل شاهد في الدلالة عليه.

إن الراوندي لا يذكر أمر الطير، وكذلك صاحب مخطوط قصص الانبياء، ولا يشير الثعلبي إلى ذلك، ويتضاءل الاهتمام بأسماء الطير وبغيرها من دقائق العناصر الواردة في الحديث والتفسير كأسماء الجبال عند ابن كثير[40]، وجاد المولى[41]، وعبد الوهاب النجار[42]. وفي المقابل يهتم نعمة الله الجزائري الشيعي بهذا العنصر أيما اهتمام[43]، ويبدو أن ذلك يخص في نفس الوقت عنصر علاقته بأبيه في وحدة طلب المغفرة التي تغيب عند

(40) - م س، ص 161.
(41) - م س، ص 32.
(42) - م س، ص 97.
(43) - م س، ص 143.

الثعلبي وصاحب مخطوط قصص الأنبياء، كما أن واقعة الخلاف بين سارة وهاجر التي أفضت إلى هجرة إبراهيم بإسماعيل وأمه بدت غائبة عندهم.

من جهة أخرى لا يثبت عنصر المفاضلة عند الثعلبي ومع قصص الشيعة وغيرهم، ويحضر عند ابن كثير[44]. أما أمر كذبه، فلم يعد محل إشكال، بل انتهوا إلى منع تطرق الكذب إليه باعتبار امتناعه عند الأنبياء، ولذلك لم يلتفت أغلب القصاص إلى هذا العنصر، وكأن المحمول على المعتبر معروفا هو منع الكذب.

بم نفسر هذا الاختلاف في الاهتمام بالعناصر المذكورة؟

يمكن إرجاع ذلك إلى جملة من الأسباب نحصرها في ثلاثة:

- الأول، تواتر ذكرها في غير القصص أي في مجال المعرفة الدينية عموما، فلا يحتاج مثل الثعلبي وابن كثير إلى التوقف عندها لأنها قد محصت، ووقع فيها النظر في أبواب الحديث ومدونات التفسير، ولا أدل على ذلك من عبارة ابن كثير" ذكر المفسرون لهذا السؤال أسبابا بسطناها في التفسير وقررناها بأتم تقرير"[45]، وهذا يعني أن الاستغناء عن ذكرها والعدول عن تمحيصها من جديد حاصل قبل القصص، والتفسير كاف لبيان الغرض.

والملاحظ مما ذكرنا أن هناك صلات بين أصناف المعرفة الدينية، فالسابق يمكن أن يقوم مقام اللاحق، وورود العنصر في مدونة يمكن أن يغني عن تكراره في مدونة أخرى. وإن وجود العنصر في القرآن كاف كذلك لمنع تكراره أحيانا، خاصة أن المسلمين لم يجتهدوا إلا في إضافة

---

(44) - م س، ص 166-170، وتحضر المفاضلة في الفرق بين الحبيب والخليل في تواريخ الأنبياء للواساتي، ص 65.

(45) - ابن كثير قصص الأنبياء، ص 161.

بعض الوحدات كأسماء الجبال وأسماء الطير، ومن ثمة فوجوده في النص المعرفي الأصل مثبت له، والإثبات كاف للحمل على المعتبر معروفا باعتبار ذكر القرآن وتلاوته وفضاءات تداوله يوميا بين الناس في المجتمعات الدينية.

إن هذا يطرح أمامنا مشكلا آخر، إذ هناك من العناصر ما ذكر في القرآن مفصلا وكرره القصاص في غير ما موضع. ويمكن تبرير ذلك بالفرق بين العناصر الهيكلية المركزية والعناصر الهامشية[46]، وهذه الأخيرة إن غابت وحملت على المعتبر معروفا لا تؤثر في إدراك التصور ومعرفته، فإغفال الطير والجبال والكذبات وأمر الخلاف بين زوجتي إبراهيم ليس مركزيا، ولا يمكن أن يكون عماد القص أي عماد التصور مثل عناصر الذبيح وكسر الأصنام والمحنة.

إن التصور إذن يؤسس بالمركزي والهامشي، أي بنوعين من المحتويات المعرفية، ما يلزم ذكره لأنه أساسي، وما إن حذفته لم يخل بالتصور وأمكن إظهاره.

– الثاني، يعود إلى اختلاف المشغل من قاص إلى آخر، فاهتمامات الشيعة مختلفة عن اهتمامات أهل السنة والجماعة من جهة، واهتمامات المؤرخين والمفسرين ليست ضرورة هي نفسها اهتمامات القصاص من جهة أخرى. فنعمة الله الجزائري يهتم بعنصر الطير لأنه يواصل سنة شيعية ويعقدها باعتبار أن هذا العنصر بالذات هو المجال الأفضل لنشاط العقل الباطني شيعيا كان أو صوفيا، وهو عنصر يمكن أن يحشى بعقائد الفرق والمذاهب أكثر من غيره، وليست كل العناصر طيعة بمثل هذا الحد.

ولذلك فنعمة الله الجزائري حين يعرض نظره في آية البعث يذكر ما

[46] - هذا يعني أن هناك ما هو مركزي وهامشي داخل العناصر والوحدات.

جاء عن أبي عبد الله جعفر الصادق (ت 148 هـ) في الغرض، "فهذا تفسيره الظاهر، وتفسيره الباطن، خذ أربعة ممن يحتمل الكلام، فاستودعهم علمك ثم ابعثهم في أطراف الأرضين حججا لك على النـــاس، وإذا أردت أن يـــأتوك دعوتهم بالاسم الأكبر يأتينك سعيا"[47]. وهو بهذا يخرج المعجزة من إحالتــها على القتل المادي إلى دلالتها على المعاني المجردة الخاصة بالعقيدة الباطنية، ولعل في كلام المتصوف ذي النون المصري (ت 245 هـ) ما يدعـــم هـــذا الرأي حين قال "إلا هي ما أصغي إلى صوت حيوان ولا حفيف شـــجر ولا خرير ماء ولا ترنم طائر ولا تنعم ظل ولا دوي ريح ... إلا وجدتها شـــاهدة بوحدانيتك دالة على أنه ليس كمثلك شيء"[48]، فكل ما في العالم مسلك مـــن مسالك معرفة الله والطيور في عقيدة الباطنية رموز أكثر منها كائنات عينية.

– الثالث، هو انقطاع الأثر، ونقصد ضمور الثقل النفسي لحضـــور العناصر وتناقص استحواذها على نفوس الجماعة العقدية، أي ضعف الأثـــر في الروح الجمعي، فلئن كان المحدثون يكرسون عنصر المفاضلة فذلك عائد إلى المرحلة الأولى من الدعوة الإسلامية، وقد تطلبت تلازما بيـــن محمـــد وإبراهيم، ظهر بعقد الاستمرارية بينهما في مجاميع الأحاديث، وفـــي نفـــس الوقت كان لا بد من بيان تفرد الذات المحمدية وتميزها بين أتباعـــه ليكـــون منهم بمنزلة النبي الزعيم، وعندئذ ضعف الحديث عن النواة الثقافية إبراهيـــم في مرحلة ثانية، وبذلك منعت إمكانية طمس الغابر للاحق وحجبه.

إن تأخر الزمن رفع موجبات التركيز على المفاضلة لأن سيرة محمد استوت بالشكل الذي تحجب معه غيرها من السير، والاحتيـــاج إلـــى عقـــد

---

[47] ـ نعمة الله الجزائري، قصص الأنبياء، ص 143.

[48] ـ ذو النون المصري : الحلية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ج 9، ص 342، ولقد جمعنا بين الشيعة والصوفية على اعتبار العقيدة الباطنية الجامعة بينهما.

الاستمرار تم في مرحلة ما يسمى بتوحيد الطقوس وتنميطها*، في حين أن المفاضلة داخلة في إبراز المعتقد وبيان تميزه عن المعتقدات الأخرى وإقراره، وداخله يتميز محمد عن غيره**. ويمكن أن نعتبر ثبات التصور قد تم في مرحلة تعيين العقائد الملزمة للمؤمنين بذلك الدين***، فلم تعد هناك حاجة كبيرة إلى بيان هذا التفاضل خاصة أن ما يميز محمدا ودينه قد ظهر بما فيه الكفاية.

ومقابل الحمل على المعتبر معروفا تظهر علامة مثبتة للتصور على نحو مخصوص، إذ إنها في الحقيقة مثبتة للمذهب السياسي وعقائد الجماعة السياسية أكثر من إثباتها للتصور في ذاته، إنها التكرار الأيديولوجي فبعض العناصر تستهلك وتلاك بشكل لافت للنظر، وهذا التكرار والاستهلاك كافيان لإثباتها إلى حد أنها تصبح ممجوجة، ورغم أنها لا تكاد تغيب عن نص من النصوص إلا أنها لم تحمل على المعتبر معروفا، بل وقع النص دائما على أهميتها، وما فتئ المصنفون يعملون على التذكير بها وتحيينها في كل عصر، نقصد عنصر الإمامة عند الشيعة، فتكريسه من جديد مع نعمة الله الجزائري(49) المعتبر متأخرا دليل على الرغبة الملحة في إبرازه، وذلك عنصر لا نتحرج من اعتباره مقحما ومنتميا إلى تصور آخر هو المعتقد الشيعي.وإذا كان بالإمكان تفسير ذلك بالتأخر الزمني للقصاص وهو ما يضطر بعضهم إلى التذكير بالإمامة فإن المانع من قبول هذه الحجة هو كونها لم تنقطع في القصص وإنما ظلت قائمة دالة على التصورات الأيديولوجية للجماعة(50).

---

* - Ritualisation

** - Confessionnalisation

(49) - الجزائري : قصص الأنبياء، ص 128.

(50) - أعرضنا أحيانا عن ذكر بعض العناصر المغفلة الأخرى مثل عنصر الخلة، وفضلنا الاقتصار على المثال الواحد، وهذا لا ينفي أن مسألة الخلة لم نوظف أيديولوجيا، فأهل السنة والجماعة وهم يشرعون لخلافة أبي بكر اعتبروه خليل الرسول بالقياس على ما بين الله وإبراهيم.

2-مجال المعرفة التاريخية

لقد ظهرت مدونات التاريخ بعد تبلور مجال المعرفة الدينية، وفي نفس الوقت أثناء تكونها، وهذا في حد ذاته لا يخلو من مأزق، فإلى أي حد كان مجال المعرفة التاريخية ينشأ نشأة موازية لمجال المعرفة الدينية؟ ألا نجد نوعا من الارتباط بين الأصناف المعرفية في مجالي التاريخ والدين حتى إن الواحد يأخذ شكل الآخر؟ وإن كتب السيرة والمغازي لهي على صلة بالمجالين المعرفيين المذكورين، ربما لهذه الأسباب لا يجد الدارس الحجة الوجيهة المقنعة لفصل المعرفة التاريخية عن المعرفة الدينية وخاصة حجة الموضوع، زيادة على أن القرآن كان مصدرا من مصادر المؤرخ، وكذا كانت المدونات المؤسسة على هامشه.

إنه لا يمكننا بأي حال نفي دور القرآن في نشأة هذا المجال، فهو النص الثاوي تحت طبقات كل الأصناف المعرفية في مجال التاريخ، وذلك ما يغرينا باعتبارها أصنافا منتمية إلى النص المعرفي الأصل. وهاهنا، لتبين حقيقة العلاقات، لا بد من إعادة موضعة النصوص والنظر في خصائصها، وإننا لسنا في غنى عن ذلك في هذا البحث ما دمنا نروم بيان الدواعي إلى اعتبار المصنفات التاريخية مجالا معرفيا منفصلا عن المجال الأول بنصوصه ومواضيعه.

ويمكن تحديد خاصيتين كافيتين في نظرنا للفصل بين المعرفة الدينية والمعرفة التاريخية:

- خاصية المحتوى، فالنصوص الملحقة بالمعرفة الدينية لا تخرج عن حدود مواضيع النص المعرفي الأصل ولا عن حدود التشريع النصي وقصصه، أي أنها بقيت في النص ومنطوقه ولم تجاوزه إلى غيره، أما

المعرفة التاريخية فقد جاوزت النص إلى حدود أخرى، فهي حين أخبرت عن إنجاز البشر ولم تجد مصدر إخبار عن السابقين استندت إلى النص، وكأنها تحتوي أخباره وتؤولها وتجعلها على رتب الأحداث، ولكنه ليس محتويا لمعارفها، فدلالتها على البشر الماثل والغابر يجعل محتواها المعرفي موصولا بالنص في موضوع مخصوص هو المتعلق بالدين ومستقلا عنه في بقية المواضيع.

– خاصية نصها المعرفي الأصل، فقد كنا قلنا إن القرآن نص مؤسس في المعرفة الدينية، وبينا أن لكل مجال معرفي نصا بدئيا تنهض على وجوده جملة الأصناف المعرفية الصغرى الأخرى داخل المجال المعرفي الواحد، وعنه تتولد نصوص الفروع[51].

إن ظاهرة التأريخ ظاهرة معرفية إنسانية قوامها النظر في أحوال الناس على أساس الحدث الماضي، واعتباره حدثا إنسانيا يمكن من معرفة الإنسان، في حين أن الدين متأسس بالحدث الغيبي وبالإعجاز، وليس الحدث إنسانيا بل يقع بتدخل الخارق المفارق. وإذا كان التاريخ ظاهرة معرفية بطبيعتها فإن الدين ظاهرة عقدية يقل فيها المعنى الفعلي للمعرفة، فخصوصية الإنتاج الديني " أنه يدعو إلى قيم أخلاقية، ويحمل في طياته قيما وجودية تضفي على الحياة والموت والمصير معنى"[52]، أما خصوصية الإنتاج التاريخي والمعرفة التاريخية فهي لا لإضفاء المعنى بل لتسجيل

---

(51) ـ يمكننا أن نجري قياسا، فإذا كان القرآن نصا معرفيا أصلا في المعرفة الدينية فإن كتاب سيبويه ونصه اللغوي له نفس الرتبة في مجال المعرفة اللغوية، وفي الشعر يستوي نص امرئ القيس. والضابطان المحددان لذلك هما الأسبقية في الظهور وتواصل نفس الخصائص في النصوص المؤسسة بعد ذلك على ذلك الأصل، ولا تكون الأسبقية ضابطا كافيا إذا تفردت، إذ يحدث أن صنفا ما يصبح أصلا إذا ما = ضم معرفة النص السابق له في الظهور واحتواه وكان أشمل منه، كما أن نشأته لا تكتمل إلا بوجود ذلك الصنف بمعنى أنه وقع انقطاع في نموه أو لم يرسم تدوينا أو انقطع في المروي والشفوي.

(52) ـ عبد المجيد الشرفي : لبنات، ص 100.

الحدث وتفسيره وتحقيق معنى التواصل بين اللاحق والسابق،وليس للموت معنى سوى أنه حدث يعقبه الميلاد والأدوار متواصلة.

إذن هناك فارق كبير بين ما تكون غايته الاستدلال على الله، وما تكون غايته الدلالة على البشر في مرتبة أولى، وإن كان الاستدلال على الله قائما ضرورة. ويبدو أن أهم اختلاف بين المجالين هو فيما يحكم النصوص المتولدة، فالقرآن يحكم بقية الفروع بالقداسة، في حين أن التاريخ يحكم فروعه المعرفية بآليته المنهجية وهي صدق الخبر وصدق الرواية بصرف النظر عن كونها مقدسة، وإن كان يشمل كثيرا من المعارف التي لا تصنف داخل ما هو واقعي وممكن الحدوث.

ما هو النص المعرفي الأصل في مجال المعرفة التاريخية؟

أمكن للبعض التسليم بأن روايات الأنساب، وهي سابقة للإسلام، كانت من أكثر النصوص دلالة على بدء التأريخ، إذ إن اعتماد الحدث يوحي بوجود منهج بدأ يتبلور تدريجيا مع روايات النسابة. غير أن هذا ليس في رأينا كافيا لاعتبار تلك المؤلفات بمثابة النص الأصل الذي به يمكن الإقرار بظهور علم التاريخ. فلقد احتاج المسلمون في المرحلة التأسيسية للإسلام فيما بين القرنين الأول والثاني إلى السيرة والمغازي لفهم ظروف التنزيل وتفسير الآي، وتبوأت سيرة الرسول صاحب الوحي المنزلة الأولى في تلك المدونات.

وقد اتخذ ذلك شكل السلسلة المتدرجة في حلقات وصل من بدء الخليقة إلى عصره لبيان أثره في زمانه، وقد اختزلت حلقات أخرى مقارنة بالتوسع في الأحداث الجارية على عهده[53].

---

[53] - راجع حول السيرة والمغازي ما كتبه محمد عجينة في موسوعة أساطير العرب، بعنوان المغازي والسير والأساطير، وقد حدد فيه أهم من صنفوا في الغرض متتبعا التواصل التاريخي فيما بينهم، ج 1، ص 95-96.

وبتأخر الزمن شكلت السيرة نصا معرفيا أصلا حين استقلت عن القرآن، وأصبح التأليف فيها مقصودا لغرض السيرة، بل إن بعضهم كتب يشرح أو يوضح أو يختصر أو يهذب ما جاء في سير سابقيه. فابن هشام (ت213 هـ) بدأ من سيرة ابن إسحاق (ت 151 هـ)، وقد كان يلخص بما يجعل سيرة ابن إسحاق أصلا[54] ، أما السهيلي (ت 581 هـ) فقد شرح سيرة ابن هشام في "الروض الأنف".

وإجمالا انتهت كتب السيرة إلى الاستقلال المعرفي عن النص القرآني، ومثلت شكلا أول من أشكال الكتابة التاريخية وأصلا من الأصول التي انبنت عليها المعرفة التاريخية، وقد نهضت بوظيفة إزاء الرجال والأحداث وليس إزاء النص القرآني، ولقد كانت السير نواة النص التاريخي وهي تكاد تكون النص المؤسس للمعرفة التاريخية.

إن السيرة تكشف في حدود معلومة عن تبنين تصور إبراهيم وكذلك هي كتب التاريخ العام، فبوصفها كتابة تاريخية مبنية على الحدث قامت بنفس الدور. وبخلاف ذلك نجد أن كتب الأنساب والتراجم وتواريخ البلدان وتواريخ الرحالة لا تقدم التصور مبنينا، بل تعرض نتفا منه عناصر أو وحدات في شيء من التداول دون أن تقصده لذاته. وإن مثل كتب التاريخ العام كتاريخ الطبري والبداية والنهاية لابن كثير والكامل في التاريخ لابن الأثير ومقدمة ابن خلدون وغيرها من المدونات المتأخرة قد تبلورت دون شك بعد كتب السيرة والمغازي، بسبب ما أفضى إليه التعامل مع النص من ضرورة كتابة تاريخ الأمة أو ما عرف باتساع الرؤية المرافق لامتداد المملكة الإسلامية[55]، أو باعتبار شرط تأسيس الجماعة التي بقيام عصبيتها الدينية تسعى إلى تأسيس تاريخها الذي هو مرآة ذاتها.

---

(54) -راجع حول ابن إسحاق الفهرست لابن النديم، ص 136.

(55) - انظر محمد عجينة م ن، ج 1، ص 105.

إن هذا الصنف المعرفي هو الجامع بمحتواه المعرفي لغيره من أصناف الكتابة التاريخية، إذ يجمع تاريخ الرجال إلى تاريخ العائلات والأحداث والبلدان، وهو يؤدي وظيفة إزاء الجماعة الإسلامية عموما في بدئها واجتماعها ومعادها قديما وحاضرا، مخبرا عن أحوال الدين والسياسة والاقتصاد.

إن اعتمادنا على كتب السيرة وكتب التاريخ العام في هذا الفصل المعقود للتصور المبنين مقصود، فزيادة على كون التصور يظهر في هذين الصنفين مبنينا، فإن الغاية من الدراسة معرفة كيفية تحول تلك النتف إلى كتب التاريخ الجامعة، وهل كانت في تحولها ذاك تؤدي نفس الوظائف التي يؤديها التصور المبنين في القصص؟ وكيف أدرجت في سياق الإخبار عن الأمة وعن الجماعة الاسلامية؟ وكيف يؤدي التصور المبنين وظيفة في الدلالة على التاريخ، وقد كان يؤدي وظيفة في الدلالة على المعتقد؟

إن جملة تلك الأسئلة يمكن أن تختزل في سؤالين جامعين، هما كيفية حضور التصور في كتب السيرة والتاريخ العام ووظيفته؟ ومدى محافظته على وظائفه الأولى؟ أم إن انتقاله إلى مجال المعرفة التاريخية هو انتقال اشتغال على أساس وظائف التاريخ.

أ- تبنين التصور ووظيفته في كتب السيرة والتاريخ العام[56]

يحسن الانتباه إلى أن التصور لم يقصد لذاته في المعرفة التاريخية،

---

[56] - نعتمد في كتب السيرة على مؤلف ابن سعد (ت 230 هـ) الطبقات الكبرى، وقد دون فيه ما جاء على لسان الواقدي (ت 207 هـ)، وهو في رأينا دال على السيرة ودال على التاريخ العام، أما ابن هشام فإنه لم يثبت في السيرة النبوية مما روى الواقدي إلا ما خص حياة إسماعيل وكان عجلا إلى سيرة الرسول.
وانظر أيضا كيف أن ابن كثير في الجزء الأول من البداية والنهاية المخصص للسيرة النبوية قد بدأ فيه بالإخبار عن إسماعيل، ويثبت ذلك في الحلقات الأولى مما قبل سيرة الرسول، مما يعني أن السيرة النبوية وقف على سيرة محمد. راجع السيرة النبوية لابن هشام ج 1، ص 6، والبداية والنهاية لابن كثير، ج 1، ص 55، وراجع حولهما محمد عجينة، م س، ج 1، ص 95-96.

وهو متبنين أصلا في مجال المعرفة الدينية، ولكن المؤرخين استعاروه من غير مجال معارفهم ليؤسسوا به جزءا منها، وعن ذلك قر في كتب التاريخ وثبت، وقد تغيرت وظيفته من الدلالة على العقيدة إلى الدلالة على التاريخ. ومن هنا فإن حاجة المؤرخ إليه تختلف عن حاجة المشتغل بالعقيدة، وإذا كان يؤمن وظيفة الإيلاف العقدي والعرقي في الدين فهو في هذا المستوى يخبر عن الماضي والمبدأ.

لقد نقل التصور برمته إلى مجال المعرفة التاريخية للأسباب التالية:

- الحاجة إلى تأسيس بدء الجماعة والأمة وبناء الحلقة الأولى من تاريخها القديم، وهو ما يعني أن الاحتياج إليه استلزمه قيام علم التاريخ علما يخبر عن الإنسان وأحوال العمران البشري.

- الحاجة إلى وحدة الأمة ببيان تاريخها وشدها إلى أصل ومبدأ، و هو ما لا يمكن لأي جماعة أن تقوم بدونه، وتصور إبراهيم في هذا المستوى يساهم في تأسيس وحدة الأمة وربط كيانها، ما دام إبراهيم معدودا عند القدامى الجد المؤسس.

- ثقافة المؤرخ غير المتخصص الذي يروم الموسوعية والاطلاع على كل أطراف المعرفة في الثقافة العربية الإسلامية.

- حاجة علم التاريخ مجالا معرفيا إلى أن يؤرخ لبقية المجالات المعرفية في نصوصه بما أنها جزء من التاريخ وباعتبارها مكملا من مكملات الحدث.

- طبيعة مجالات المعرفة في الثقافة العربية الإسلامية، وهي التشابك وعدم الاشتغال بالمنفصل من المجالات، بل بالمتصل المتواشج. فقد قامت المعرفة الإسلامية على مبدأ التشابك، فليس الأدب بمستغن عن التفسير

والتاريخ ولا هما مستغنيان عنه، وإنما هي فنون وصنائع تتعاظل فيما بينها لتؤسس الثقافة، وليس هذا بالمستطرف ولا الغريب في الثقافة العربية الإسلامية لأن الثقافة مهما كانت تدور على مدار الاتصال وليس على مدار الانفصال، فالتخصص وانقطاع المجالات وتباعدها واقعة بعدية أتت بتطور الثقافات وتأخر الأزمان.

– بداية اشتغال وظيفة التذكير بالأصل العقدي، فمما لا شك فيه أن تبنين التصور في المعرفة الدينية وخروجه من ذلك المجال يمكن من أداء وظيفتين في المجال المعرفي المستقبل المستعير، الأولى سد ثغراته وملء جملة من الخانات الفارغة في تاريخ ما قبل الإسلام، والثانية أن انتقاله ذاك، وإن كان يعني التثبيت باعتبار أن كل انتقال تكرار هو نوع من التذكير بالأصل، إذ الناظر في مدونات التاريخ وهو فرد من الجماعة يجد ما يذكره بأصله العقدي والعرقي، وانتصاب تصور إبراهيم في الأحياز النصية المخصصة له هو صورة أو مشهد من ذلك التاريخ الذي عاشه الأجداد[57] .

ب- صور حضور التصور

يتخذ حضور التصور في كتب التاريخ صورا معينة اقتضتها طبيعة المعرفة التاريخية ويبدو أن أول صورة هي صورة المبدإ: وقد اشتغل المؤرخون فيما نعلم بثلاث صور، هي في الأصل حلقات تاريخية، فهناك صورة قاعدة وصورتان فرعيتان، أما الصورة القاعدة فهي أحداث ظهور الإسلام ومغازي محمد إلى حدود ما عد عند المؤرخين امتدادا لتجربته أي

---

[57] - إن وظيفة التذكير بالأصل هي الوظيفة القارة الملازمة للتصور بعد تبنينه، وهي مثلما وجدت في العصور الأولى بعد اكتمال التصورات توجد كذلك في كل العصور اللاحقة.

تجربة الخلافة الأولى، وهي صورة مكشوفة معروفة عاينها الرواة الأوائل ونقلوها إلى من لحقهم.

في حين أن الصورة الفرعية الأولى هي الصورة المكملة، وتنتظم فيها أحداث جرت في عصر الجماعة الأموية والجماعة العباسية، وهي محدودة بتأريخ المؤرخ في مؤلفه، وعادة ما ينتهي امتدادها بوفاته، وهي عيانية بالنسبة إلى بعضهم نقلية عند البعض الآخر، حسب حضوره للأحداث، ومدى معاصرته للأزمان نقلا عبر المشافهة أو من المدونات المكتوبة.

لنسم الصورة القاعدة صورة التأسيس، والصورة الثانية صورة التواصل. وإذا كان لا بد لكل صورة تأسيس من تواصل في صورة ثانية، فلا يمكن إلا أن تكون لها صورة مبدأ وتلك الصورة ليست منقولة على سبيل اليقين، وإنما هي افتراضية وهي الصورة الفرعية السابقة للصورة القاعدة[58].

صورة المبدأ ← صورة التأسيس ← صورة التواصل

وإذا قلبنا الأمر على نحو آخر، يمكن أن نعتبر الصورة الأولى افتراضية، والثانية عيانية، والثالثة ممكنة العيان، ويحدث للمؤرخ أحيانا أن يؤسس الأحداث باعتبار ثلاث مراحل، مرحلة تاريخ ما قبل محمد، وتاريخ شهود محمد، وتاريخ ما بعد محمد. وإن النظرة إلى الصورة الأولى تتحكم فيها دائما منطلقات التأسيس والاستمرار وعقد الصلة.

إن صورة المبدأ هي التي تدفع المؤرخ إلى التعامل مع تاريخ ما قبل الإسلام وفق ما ينبغي أن يكون قد كان وفق الأخبار القرآنية التي يؤولها على نحو مخصوص، لا وفق المعارف الممكنة، وفي كل الأحوال فإن مهمته

---

(58) ـ هي بالنسبة إلى أغلب المؤرخين صورة يقينية ولكن على الدارس أن يعتبرها صورة افتراضية لأن مصادره عنها غير موثوقة في الغالب.

الأساسية هي تعيين المبدأ، وذلك ما يتجلى في أربعة مستويات:

– المستوى الأول، تعيين الأصل بالإحالة على سلسلة النسب من إبراهيم إلى نوح، وليست الغاية تحقيق الايلاف العقدي والعرقي، فتلك وظيفة قد صارت من المعتبر معروفا، بل إن ذلك قاعدة ينطلق منها المؤرخ[59]، فهو محتاج إلى ما به يؤسس بقية الأحداث، وبتحديده الأصل والنسب كأنما يفتتح القول في الإخبار وفي التأريخ. ولقد كان بعض المؤرخين واعين بأن التاريخ بما هو قص حال البشر والجماعات والأمم ليس مكتملا إلا إذا ما تلازم ذكر اللاحق وذكر السابق، وهو ما عبر عنه ابن خلدون في استهلال إخباره عن إبراهيم بقوله " فيتسق الكلام فيهم على شرط كتابنا، ويتميز بذكر أخبارهم أحوال الطبقات التي بعدهم على الوفاء والكمال"[60].

إن المؤرخ إذن لا يمكنه أن يفهم أمر اللاحق ويتبينه إلا بعد أن يعلم أمر السابق ويدركه، ولذلك فإن الحلقة الأولى التي يعتمد عليها ضرورية وهي ذكر النسب والأصول بما أنها أصول مرجعية قبل الحدث، وسلسلة النسب مدخل إلى الإخبار وإلى توزيع الأحداث على الأزمان، وإنه كلما بحث عن ذلك الأصل جاوز المرجع الإسلامي في الإخبار إلى المرجع الثقافي الآخر مثل التوراة مكررا نفس الجنوح إلى الخارج المذكور سابقا.

– المستوى الثاني، تعيين التواريخ، وقد يكون هذا ملحقا بالنسب أو

---

(59) ـ راجع ابن سعد : الطبقات الكبرى، ج 1، ص 37-39، والمسعودي : مروج الذهب، ج 1، ص 42-44، والطبري : تاريخ الرسل والملوك، ج1، ص 233، والمقدسي : البدء والتاريخ، ج 3، ص 47، وتاريخ اليعقوبي، ج 1، ص 24، وابن الأثير : الكامل في التاريخ ، ج 1، ص 73، وابن كثير : البداية والنهاية، ج 1، ص 139، وابن خلدون : المقدمة، ج 3، ص 55-56، والقضاعي (ت 454 هـ) : الإنباء بأنباء الأنبياء ص 59-60. ويمكن أن نلحق بتلك المدونات كتاب المسالك والممالك لأبي عبيد البكري في جزئه الأول، فالتصور قد ظهر فيه مبنينا رغم أن الكتاب يخص تاريخ البلدان، وهو يبدأ بمبدإ الخلق ويذكر أمر إبراهيم في حوالي عشر صفحات من ص 100 إلى 109، وفي العادة لا يهتم مؤرخو البلدان بتاريخ الأمم البائدة إلا ما خص مبحثهم.

(60) ـ المقدمة، ج 3، ص 55.

بالأحداث ويتم بتمحيصها ومقارنتها بما في التوراة، ونقد بعضــــها إن لــزم الأمر، ولذلك يقع تحديد عمر نوح وطوفانه وأعمار اللاحقين بعده بالقيـــاس إلى عمر إبراهيم، وكأنه مما به تضاء مرحلة تاريخية كاملة. وفي المقـــابل، فإن المؤرخ ليس بإمكانه تحديد التاريخ دون اعتماد مقاييس الزمان العصرية كاليوم والشهر والسنة، وهو يحافظ على نوع من الإطلاقيـــة فـــي الزمـــن، فالطوفان والأعمار وتقارب الأجيال ما هي بالأزمنة المحددة، بل هي غـــير منتمية إلى سلسلة التاريخ الحولي العام، فقول المؤرخ "يكون إبراهيم بعد وفاة نوح ابن ثلاث وخمسين سنة" أو "جملة هذه السنين من الطوفان إلـــى ولادة إبراهيم مائتان وسبع وتسعون سنة"[61] ، لا تمكننا من تحديـــد ســـنة ميـــلاد إبراهيم، ولا من تعيين الحقبة التي عاش فيها تعيينا واضحا، وهو ما سيسعى المؤرخون المعاصرون إلى تداركه بتغير آلياتهم المعرفية.

– المستوى الثالث، تظهر فيه الإحالة على معنـــى الأبـــوة الدينيـــة، والمؤرخون مثلما صرحوا بذلك أغفلوه أحيانا، ورغم قولهم بسبق نوح فإنـــهم لازموا منطق القول بأن إبراهيم هو الأصل[62]، ومـــا أشـــاروا إلـــى نـــوح باعتباره أصلا يكافئ إبراهيم حجية. وعموما فإن الإحالة على إبراهيم هـــي بمثابة الرؤية لصورة مبدأ المعتقد، وبذلك فإنه مكون أساسي مـــن مكونـــات التاريخ السابق للأمة.

– المستوى الرابع، هو اعتبار إبراهيم علامة زمنية فارقـــة، وهـــذا دليل قوي على وجود صورة المبدأ، فكل المؤرخين يتخذون من زمن إبراهيم علامة تاريخية فارقة بين الأزمنة، فالواحد منهم يؤرخ للأحـــداث الكـــبرى

---

[61] - المقدمة، ج 3، ص 55-60-61، وتاريخ الطبري: ج 1، ص 234، والمسعودي : مروج الذهب، ج 1، ص 43.

[62] - راجع قول ابن خلدون مخبرا عن إبراهيم " أبي الأنبياء " ، المقدمة ، ج3، ص 56، وانظر المقدسي حين اعتبره من بين خمسة رسل كانوا أصل أمم، البدء والتاريخ، ج 3، ص 7.

الواقعة في عصر الإسلام باعتماد التاريخ الحولي أو بالإخبار عن سير الشخصيات التاريخية، ولكنه إذا ما أخبر عن أزمان سابقة للإسلام يجعل إبراهيم وعصره كالعلامة الموازية للسنة أو الحدث أو سيرة الشخص، باعتبارها مقررات لعملية التأريخ في حد ذاتها، أي إن إبراهيم هو ما تتحدد به أحداث سابقة أو أحداث لاحقة، فاعتماد "إبراهيم"[63] و"قصة إبراهيم ومن تلا عصره من الأنبياء والملوك من بني إسرائيل وغيرهم"[64] و "ذكر إبراهيم ومن كان في عصره من ملوك العجم"[65]، أو ما جرى في هذا المعنى بالغ الدلالة على أن إبراهيم هو العلامة الزمنية التي يبدأ منها المؤرخ نسيج الأحداث التاريخية المفترضة،وهو بهذا قاعدة تنسج حولها شبكة من الروايات والقصص والأخبار[66].

من هنا فإن تحويل النواة الثقافية بهذا المعنى إلى علامة تاريخية هو إخبار عن مسألة مبدأ البشر وشأن الخليقة قبل الإسلام، وكلما ذكرت هذه النواة علم أن إبراهيم يتوسط الأحداث التاريخية وهو ما به تضاء حقبة تاريخية كاملة.

أما الصورة الثانية فهي <u>الصورة الاختزالية</u> وهي لا تهم تسلسل الأحداث بقدر ما تهم ظهور النصوص المخبرة عن إبراهيم في المدونات التاريخية، حيث إن كم النصوص المجلية للتصور في المعرفة الدينية عموما – في الأحاديث وقصص الأنبياء والتفسير– أكثر من تلك القائمة في كتب التاريخ، وكأن المؤرخ يقدم التصور مقتضبا[67]، فالأسس لم تعد قائمة بنفس

---

(63) ـ ابن سعد : الطبقات الكبرى، ج 1، ص 35.

(64) ـ المسعودي : مروج الذهب، ج 1، ص 44.

(65) ـ الطبري : تاريخ الرسل والملوك، ج 1، ص 233، وابن الأثير : الكامل في التاريخ، ج 1، ص 72.

(66) ـ إنه مقياس تاريخي يتحدد به زمان سابقيه وزمان لاحقيه.

(67) ـ خصص له المسعودي ثلاث صفحات، انظر مروج الذهب، ج 1، ص 45-46-47، وابن سعد ثلاث صفحات، انظر الطبقات الكبرى،ج 1، ص 39-40-41، وابن خلدون ما يقارب عشر صفحات، وهو كم محدود

العناصر، بل وقع الانصراف عن بعضها كما وقع إهمال الكثير من الوحدات، وليس ذلك بمعنى الإسقاط الذي نعتبره مندرجا في مرحلة إعادة النظر في التصور، بل هو مما اقتضته ضرورة الكتابة التاريخية ومستلزماتها.

إن هذا يفضي بنا إلى جملة من الاستنتاجات:

- الأول أن المعرفة التاريخية لا تشتغل بالتصور إلا في حدود ما يخدم مقصدها العام وهو التأريخ، وفي العادة لا يهتم المؤرخ إلا بما يرتبط بمفهوم الحدث التاريخي.

- الثاني أن إبراهيم وهو علامة زمنية فارقة هو في شكله الأظهر نموذج ثقافي يبدو كذلك في غير مدونات التاريخ، ففي الأيديولوجيا كما في العقائد[67] يتحدد الزمن بما قبل الزعيم وما بعده.

- الثالث أن صورة البنية هي الصورة الاختزالية، وكأن ذلك تحضير لوظيفة التذكير بالأصل، وهي لا تشتغل بالعناصر والوحدات بل بالأسس الكبرى، وذكر أس واحد كاف لتسلسل بقية الأحداث عند المتقبل وتداعيها، وحتى إن لم يستحضر العناصر والوحدات فإن الجزئيات ليست ما تشتغل به هذه الوظيفة.

على هذا الأساس يقع إغفال العناصر المكملة مقابل الاحتفاظ بالأسس

مقارنة بما كان في قصص الأنبياء، انظر المقدمة، ج 3،ص 60-61، وابن الأثير حوالي ثماني عشرة صفحة، انظر الكامل في التاريخ، ج 1، ص 72-90، أما ابن كثير فقد أعاد كتابة ما أورده في قصص الأنبياء، انظر البداية والنهاية، ج 1، ص 139-175، وراجع المقدسي : البدء والتاريخ، ج 3، ص 47-64، والقضاعي : الإنباء في أنباء الأنبياء، ص 59-63، وقد أطال الطبري في ذلك بوصفه جامعا لكل الروايات، انظر تاريخ الرسل والملوك، ج 1، ص 233-287، وفي القرن السابع عشر خصص له القرماني (ت 1019 هـ/1610 م) حوالي عشرين صفحة في أخبار الدول وآثار الأول، ج 1، ص 76-95، ومحمود مقديش (1742-1813)، أربع صفحات، انظر نزهة الأنظار في عجائب التواريخ والأخبار، ج 1، ص 177-181.

[67] - إن العقائد هي نوع من الأيديولوجيا.

وبعض العناصر الأساسية، ومثال ذلك الاحتفاظ بما دل على أصل إبراهيم ونسبه، وبوحدتين أساسيتين في مسار الدعوة هما المحنة والذبح، وقد أضافوا أحيانا ما كان من أمره مع لوط. غير أن هذا لا ينفي أن بعض المؤرخين قد كرروا أغلب العناصر أو جلها كابن كثير وابن الأثير وابن خلدون. ومن المفيد أن نشير إلى أن ذلك يتم بإهمال بعض العناصر في مسار الإعجاز، مثل أمره مع ماريا بن أوس وخبر تحول الرمل دقيقا، وأمر الكذب، والخلاف بين سارة وهاجر، وما جرى له مع فرعون في مصر وما عقب حدث المحنة.

ولا بد من تفسير ذلك التوسع الذي يقابله أحيانا إغفال للعناصر والمكونات الصغرى في التصور، فيمكن أن نرجع ذلك إلى علاقة المدونات بعضها ببعض، فالمسعودي وابن سعد معاصران للطبري وشاهدان على ما يمكن من تبنين التصور وظهوره في صيغته شبه المثلى عند المفسرين في القرنين الثالث والرابع، وهذا ما يجعل الأسس والعناصر الواردة في مدونات غيرهم تقوم مقام ما أهملوه. كما نرجع ذلك إلى عامل التأخر في الزمن، فابن كثير وابن خلدون وابن الأثير توسعوا توسع الأوائل باعتبار نزعة الجمع السائدة في عصرهم الموسوم بالانحطاط، فاقتضت وظيفة التذكير بالأصل ضرورة استعادة المكونات في أسسها وعناصرها ووحداتها الصغرى.

- الرابع أن ذلك الاختزال لم يكن مخلا وإنما تم على حساب تحديدات أخرى كتحديد تاريخ الأحداث في التصور، وتحديد الأماكن الجغرافية، وقد عين المؤرخون أعمار أبناء إبراهيم أثناء الولادة والذبح، وعمره هو، وأزواجه. وأضيف خبر زواجه من حجور بنت أرهير التي

أنجبت له خمسة بنين وهي عربية مثل قطورا[68]، وحدد مساره الجغرافي بوضوح، كما وقع التخلص نهائيا من التردد وقرر ما لم يكن ثابتا، وكل تردد خص أمر الذبيح يظهر فقط من إثبات الروايات المختلفة، ولكن المؤرخ ينتهي إلى اعتبار إسماعيل ذبيحا. وقد عولوا في ذلك على التوراة أيما تعويل، وخاصة المقدسي وابن الأثير وابن خلدون[69]، ولم يكن ذلك التعامل مع التوراة تعاملا مباشرا أحيانا كثيرة، وإنما نقلوا ذلك من المروي الشفوي، وفي أفضل الأحوال كان تعاملهم مع مصادر من درجة ثانية.

إن الاستعانة بالثقافة اليهودية لا تتم في وقت محدد أي في ظرف حضاري مخصوص وإنما هي تجري في كل الحقب الثقافية ودونما حاجة أحيانا تقتضيها عملية البنينة في حد ذاتها. وفي الحال المدروسة كانت البنينة قد تمت قبل زمن ابن خلدون، مما يعني أن الحاجة إلى العودة إلى التوراة ليست لازمة في عملية تكوين التصور وبلورته بل هي مما اقتضته الرغبة في تنويع المصادر وتجاوز حجية المصادر الأولى إلى حجية مصادر الآخر العقدي.

3- النتائج العامة من دراسة صيغة التصور المبنين

ننتهي في التصور المبنين إلى جملة من النتائج، منها ما يهم التصور في حد ذاته، ومنها ما يهم علاقته ببنية البداية والبنية الوسيطة.

– النتيجة الأولى، تخص اكتمال التصور، فبالاعتماد على ما وفره

(68) - راجع الطبري، م ن، ج 1، ص 311، وابن الأثير، م ن، ج 1، ص 123، وابن كثير، م ن، ج 1، 175، وابن سعد، م ن، ج 1، ص 21.

(69) - ابن خلدون، م ن، ج 3، ص 69-71، وابن الأثير م ن، ج 1، ص 89، 94، والمقدسي، م ن، ج 3، ص 52-53.

الرواة من أخبار داخل الثقافة العربية الإسلامية لم يكن بالإمكان تكميل التصور ولا تحديد مختلف وحداته الصغرى، بل اضطر المسلمون إلى الجنوح إلى الخارج لاقتراض ما توفره لهم الثقافة اليهودية على وجه الخصوص في هذا المنحى، وليس الاقتراض إلا من نفس المجال المعرفي الديني أي من الكتاب المقدس، الذي يمكن أن يوازي القرآن، كما يكون ذلك من المرويات عن ذلك الكتاب ومما استقر في ذاكرة اليهود المعاصرين للرواة المسلمين الأوائل، "[غير] أن هؤلاء عملوا باستمرار على التوفيق بين ما جاء في هذه المصادر، وما جاء في النص القرآني والتزموا بالدفاع عن الرواية القرآنية حين تتعارض مع الروايات الأخرى"[70].

وبما أننا بينا سابقا أن المجالات المعرفية في الثقافة العربية الإسلامية ليست وحدها التي ساهمت في بنينة التصور بنينة كاملة، بل رفدت بالمجالات المعرفية في الثقافة اليهودية، فإن هذا يدفعنا إلى اعتباره تصورا مركبا، فما دامت هناك تأثيرات وتقاطعات حدثت بين ثقافتين متجاورتين أدت إلى صياغته صياغة نهائية، فهو تصور مركب جامع بين ثقافتين، ولا يمكن اعتباره تصورا إسلاميا محضا، بقدر ما هو تصور كوني تشترك في صياغته ثلاث ثقافات، خصت بثقافات ديانات التوحيد، لأن المحصول من المرويات محصول مشترك هو الآخر.

إننا يمكن أن نستخلص قانونا أساسيا يتعلق بطبيعة اشتغال التصورات وهو الاشتغال وفق قاعدة المحاكاة، كلما تعلق الأمر بمجال معرفي معين. فما في المعرفة الدينية اليهودية والمسيحية والإسلامية يمكن رده إلى أصول واحدة، هي نماذج تتفرع فيما بعد، وتلقي بظلالها على كل

---

[70] - عبد المجيد الشرفي : لبنات، ص 106.

الثقافات لاحقا، وليس ذلك مقتصرا على أديان التوحيد، وإنما يشمل كذلك الأديان الكونولوجية، فسيرة ماني مثلا هي في بعض الاعتبارات سيرة محمد، وطوفان نوح هو طوفان سدوم وعمورة أو هو طوفان الملحمة السومرية نتيجة صراع الآلهة فيما بينهم وبين قلقامش[71].

وإذا كانت المسألة على هذا النحو من المحاكاة واستنساخ الهياكل العامة للقصص وتواردها، أمكن القول إن دراسة تصور إبراهيم في الثقافة العربية الإسلامية مفيدة أيما إفادة في تحديد مكونات الدين الكوني[72]، فالباحث قد ينتهي إلى جملة من المكونات الأساسية الضرورية في كل دين سماويا كان أو كونولوجيا، والمكونات المذكورة كأنما هي الأصول القائمة في كل الأديان، وهي تختلف من دين إلى آخر، والمهم أن أصولها العامة قائمة هنا وهناك، وعندنا أن تلك الأصول ليست غير الأصول الثقافية المكونة للجماعات وأشكال انتظامها حول فكرة أو نواة مكونة للمعتقد أصلا.

وإننا لا نزعم بهذا نفي حجية المصدر المتعالي للأديان "الله أو الرب"، بل المرام أن كل جماعة ثقافية لا تؤسس معتقدها من فراغ، بل هي على اتصال بالجماعات الأخرى، تنسخ أصول معتقدها، وتقترض منها ما

---

[71] - يشير عبد المجيد الشرفي في هذا الإطار إلى أن المنهج المقارن يقتضي معرفة التوظيف الجديد الذي يكتسبه نفس الحدث الأسطوري أو التاريخي في النصوص والأديان المختلفة. م ن، ص 108. وراجع حول قلقامش وقارن ذلك بقصة نوح في : Geoffrey Parrinder : World religions from ancient history of the present . ed, NewYork, 1971, p 20-30.

= وانظر أيضا مخطوطة : تاريخ الأدب الهندي في جزئه الأول، بالباب الخامس " برهمانا وأوبنباشاد " بالصفحات الثانية والأربعين والثالثة والأربعين، لأبي النصر أحمد الحسيني البوهبالي، نقلا عن قصص الأنبياء لعبد الوهاب النجار، ص 46. وراجع أيضا مسألة الكواكب الإبراهيمية وعلاقتها بالأديان في بلاد ما بين النهرين، وكيف أن الأماكن التي وقعت فيها الأحداث هي ذاتها التي وقعت فيها أحداث قصة إبراهيم وخاصة حران وأور، عند Geoffrey Parrinder، م س، ص 16-17.

[72] - إننا لا نقصد بذلك دينا جامعا يضم إليه كل المؤمنين المتعبدين، فتلك مسألة يختص بها أهل الدعوة وإنما المقصد أن هذا الدين الكوني Religion universelle أو Universalis religion كالنحو الكوني محتو على قواعد إذا ما فرعت أنتجت كل الأديان الأخرى لأن طرق اشتغالها تعود دائما إلى تلك القواعد الأولى.

يسهم في بناء تصوراتها[73] وإن كانت دائما تسعى إلى أسلمته. والسبب واضح، فطرائق الاشتغال الثقافي طرائق واحدة، مما يعني أنه لا يمكن ادعاء تفرد ثقافة بتصور ما أو صيغة عقدية دون أخرى، بل كل الثقافات تحكمها نفس التصورات ونفس الأنساق ونفس الأنماط لأنها تدور على ذاتها دائما.

إنه لا يمكن لقبائل تعيش معزولة عن بقية الجماعات ألا تعرف تصور إبراهيم أو ما يشبه تصوره، كما أننا لا نعتقد أن بعض الأمثال تقوم في ثقافة دون أخرى، فالغالب أن هناك نوعا من التشابه باعتبار أن النمط الثقافي الفكري المكون هو النمط السردي الذي يفضي دائما إلى نفس الصياغات والتصورات، وبما أن النوع السردي الموجود في العقل الشفاهي يفكر من خلال الكليات، فإن تلك الكليات هي الحدود المسماة عندنا أسسا، وهي تبقى الأدخل في مجالات الاقتراض، والأصلح للانتقال والتداول بين الثقافات.

– النتيجة الثانية تتعلق بعملية البنينة في حد ذاتها، فهي مما لا يقوم على شخص عادي في الثقافة عموما، ولكن يتبنين التصور كلما ارتبط بشخص متميز عجيب مفارق للآخرين، يمكنه أن يضطلع بدور هام، أي إن الجماعة لا تحتفي بتكميل التصور ومحاولة بنينته إلا لأنه يرتبط بمن له شأن عظيم عندها، وفي تلك الحال، فهي تنظم التصور كي يكون قابلا للتعلم وقابلا في نفس الوقت للتذكر الدائم[74].

إن قول المؤرخين والقصاص إنه "أبو الأنبياء" أو "إبراهيم الخليل" يجعله شخصية نمطية قابلة للتذكر أكثر من غيرها لأن لها قوة تمكنها من

---

[73] - قارن ذلك مثلا بالتصورات اللغوية والموسيقية والشعرية، فكلها متناسخة من ثقافة إلى أخرى بدرجة يعسر معها أحيانا الفصل بين الدخيل والأصيل على حد عبارة بعضهم، أو الأصلي والمقترض، وإننا نعتبر أن من مهام المشتغل بعلم الأديان المقارن تحديد تلك المبادئ الكلية المتحكمة في طرق اشتغالها.

[74] - انظر والتر ج أونج : الشفاهية والكتابية، ص 145.

اختزال كل قيم الجماعة وتجميعها[75]. ومن هنا فإن البنينة متعلقة بمن يجمع قيم الجماعة في ذاته، ويختزل معارفها الأساسية القابلة للتذكر والضرورية لخلق التوازن النفسي لها ولمن بعدها.

لنقل إذن إن الحاجة إلى بنينة التصور هي في النهاية الحاجة إلى تنظيم المعرفة المرتبطة بنواة ثقافية قابلة أكثر من غيرها للتذكر، وهذه الحاجة تظهر في لحظتين تاريخيتين، لحظة الازدهار وبداية لحظة الانهيار، فالازدهار بطبيعته مفض إلى البنينة لأن استقرار الجماعة وأمنها يجعلها ميالة إلى النظر في تاريخها وتنظيمه وترسيمه[76]، أما في بداية الانهيار فإن الجماعات تلجأ إلى إعادة البنينة خوفا على المعرفة العقدية بإعادة تثبيتها، وهي بذلك تضمن لها دوام الذكر، فكل ما جاء شتاتا لا يسهل تذكره، في حين أن المنظم في الذاكرة وفق أنماط يستحضر في كل حين[77].

– النتيجة الثالثة، تهم الظرف الخاص الذي تقع فيه البنينة، كما يقع فيه التثبيت، فهو ليس مرتبطا بلحظة التأسيس في القرن الأول مع بدايات عصر الرسول في مرحلة تنميط الطقوس وتوحيدها، كما لا يتم ذلك في مرحلة إبراز مميزات الدين الجديد عن غيره من الأديان الأخرى، وإنما يحصل ذلك في مرحلة تثبيت العقائد الملزمة[78]، فطبيعي أن التصور في المرحلة الأولى يكون غير قار، ولا تجد عناصره مواضعها الأساسية إلا بعد

---

(75) ـ يتكرر ذلك مع محمد الرسول، فهو عند المسلمين سيد المؤمنين وسيد العارفين، كما يتكرر مع غيره، فابو بكر هو الصديق، وعمر هو الفاروق، وعلي صاحب البلاغة، وعائشة هي أم المؤمنين...

(76) ـ نقصد بذلك العبارة الفرنسية officialisation .

(77) ـ لاحظ جيدا أن الفرد قد لا يتذكر صباه بوضوح، رغم أن الذاكرة أقدر في هذه المرحلة بحكم قدرتها على التسجيل، ولكن يمكنه ان يتذكر اغلب مراحل تعلمه الابتدائي والثانوي والعالي لأن تلك المراحل مبنينة منظمة حسب السنوات ولكن البقية غير مبنينة، وكان السنة تقابل الحدث، ولا يفسر النسيان بالبعد عن مرحلة الصبا بل لأنها مرحلة لا يخضع فيها الفرد لتنظيم معين في حياته.

(78) - Dogmatisation.

فترة من الزمن، وكذا أمره في المرحلة الثانية حيث الصراع أو الحجاج مع الآخر العقدي الثقافي. وفي المرحلة الثالثة تتم المحافظة على الشكل السودي ويقع ضبط ما كان شفويا في المكتوب[79]، وفي هذا المستوى فإن ما حفظ بالكتابة علامة تثبيت وبنينة لأنه بهذه الواسطة تنظم المعرفة بعد إعادة بناء وعي الجماعة وتحديد الأحداث وتمحيصها، وهذا ما وقع مع تصور إبراهيم.

إنه لا أحد من غير أهل المعرفة يمكنه أن يسأل عن بعض ما خفي في هذا التصور، بل هو يتعامل مع الموجود بوصفه حاصلا كائنا في التاريخ لأن "النص المكتوب لا يستجيب للسائلين"[80]، وفرصة السؤال كانت متوفرة في زمن المشافهة، حين كان العالم يجمع حوله الراغبين في المعرفة، وهذا لا يعني أن ما ذكرنا قد انقطع، بل قد يتجاور مع المكتوب، ولكن اعتماد العلماء اللاحقين على النقل وهم يدونون أو يصنفون يضعف من شأن حضور السؤال.

إن الكتابة تتحول إلى عامل تثبيت، فهي تخلق عالم المشاركة الوجدانية حينما تصبح الكلمات صورا في الذاكرة، ورغم أن بعض الدارسين رأى أن الكتابة تمثل مركزية الأنا وتضعف المشاركة الوجدانية وعملية معايشة الحدث[81]، فإن ذلك ليس صائبا تمام الصواب في النصوص العقدية القصصية لأن خاصية الاتصال السردي هي التي تؤمن وجود المشاركة الوجدانية ومعايشة المقدس والخضوع لثقل الأسطورة وقوة التاريخ المضخم.

ولا بد أيضا من الإشارة إلى أن وجود السارد بين الجماعة قبل

---

(79) - ليس بإمكاننا تحديد هذه المراحل في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية تحديدا بينا بحكم تداخل المجالات المعرفية وغياب الوثائق الكافية لضبط بداياتها ونهاياتها، ولكن يمكن القول إن ما بعد التدوين يمكن أن يمثل المرحلة الثالثة التي يحدث فيها تثبيت العقائد الملزمة.

(80) - أونج : الشفاهية والكتابية، ص 15.

(81) - أونج، م ن، ص 192.

البنينة أو بعدها يمكن من توجيه التقبل على نحو مخصوص، كما أنه قد يمنع إقامة السؤال مما يؤكد أن السؤال أصلا قد ينعدم في الحالـــة الشـــفوية. وإن تغير النمط الثقافي من الشفاهي إلى المكتوب كاف لجعل الأجيال تتخلى عـــن عادة حضور الشفوي والركون إلى المكتوب، وكلما تثبتت العادة الأخيرة يقع تدريجيا التخلص من رقابة السارد المقدس، بما أنه في أغلب الأحوال فـــــرد من الجماعة المرجعية أو ممثل الجماعـــة المرجعيـــة أو وريـــث الجماعـــة المرجعية أو يظهر في هيئة الجماعة المرجعية. وكلما تكرر انفراد القـــارئ بالتصور حصلت حالة الشك المؤدية إلى المساءلة وهي تكشف عــــن قلـــق الاعتقاد، وذاك ما يهيئ لظهور آليات جديدة تغير الرؤيـــة إلـــى التصـــور، فتسقط بعض العناصر أو يعاد النظر في التصور بأكمله.

وهكذا فإن للكتابة وظيفتين وظيفة تنظيم التصور وتثبيته، ووظيفة المســـاعدة على مساءلته وذلك عموما ما لا يحدث في الحالة الشفوية.

الفصل الثاني

الصيغة المخترقة للبنى

صيغة التوظيف في مجالات التداول

"إن الإنسان الذي يكشف أرضا بكرا، لايمكنه أن يعرف في مرة واحدة كل خصائصها، ومن يأتي بعده ويفلح تلك الأرض يبقى مدينا له بفضل الاكتشاف"

هكذا قال فولتير في رسائله الفلسفية حول ديكارت ونيوتن، لمَّا هاله انتقاد الانقليز لأخطاء ديكارت.

ماذا نعني بمجالات التداول؟

إننا لا نقصد المصطلح اللساني المعروف بالتداولية[1]، وإنما حـدود استعمالنا متعلقة بالمعنى اللغوي الأول لفعل تداول، كما هـو موجـود فـي المعاجم العربية، وقد قصدنا انتقال عناصر من التصور إلى مجالات مختلفـة وداخل أصناف معرفية، سواء أكان ذلك في المجال المعرفي الواحد أو بيـن المجالات المعرفية. إن تداول عنصر من العناصر يعني مبدئيا تضمينه فـي خطاب معين، قد يكون خطابا تاريخيا أو أدبيا أو فلسفيا، ولكن المهم أن كـل واحد من الخطابات المذكورة يوظفه حسب حاجته إليه، أو بعبـارة أوضـح حسب حاجة المشتغل داخل ذلك الخطاب.

وإذا كنا قلنا إن التصورات الثقافية في عمومـها وعلـى اختلافـها الجزئي، مهما كانت، تبدأ مشتتة وتنتهي إلى تبنين، فليس هذا يعني أن ما بعد البنينة هو التشتت من جديد أو العود على بدء، وليس المقصود أن التـداول يأتي هو الآخر بعد البنينة ضرورة، وإنما الأصل أن تصورا ما في عناصره ووحداته في حالات بنية البداية أو البنية الوسيطة أو صيغته المبنينة، تحتـاج إليه مختلف الخطابات الأخرى داخل الثقافة كلما أرادت إقامـة تصوراتـها الخاصة، وهي تستعير منه على مقادير معينة. ولا يرتبط ذلك ببنيـة ممـا ذكرنا، وإنما هو حالة مستمرة في الثقافة نشأة وتطـورا واكتمـالا، إذ كـل مشتغل بمجالات الثقافة يستثمر من التصور ما يحوجه إليه مجالـه، وذلـك الاستثمار يقع وفق شروط معينة نحددها لاحقا، وكل عنصر يسد لا محالـة

---

[1] - ترجم بعضهم مصطلح Pragmatique بالتداولية وترجمه البعض الآخر بـالبرجماتية وأحيانا بالذرائعية.

فراغات في خانة من الخانات بما يلائم الغرض المستدعى إليه. ولابد من التأكيد هنا أن التداول ليس دليلا على التصور في ذاته بقدر ما هو علامة اعتمال* البنية الثقافية عموما، أي أن التصورات بجملتها داخل ثقافة معينة لا تتأسس بمعزل عن بعضها البعض وإنما هي تتعاور** وبعضها يأخذ برقاب بعض .على هذا الأساس فإن حركة التصورات واعتمالها تكشف بوضوح اختراق التصور للصيغ التي بينا سابقا وظهوره في هيئة جديدة تتصل بالبنية الثقافية كلا هي التداول وكأنه تشظ من جديد.

إن المهم من كل ما ذكرنا، أننا نبحث في هذا المستوى من الدراسة عن توظيف عناصر ووحدات تستعار من تصور إبراهيم لغير الدلالة عليه، بل على أمر آخر، ففي حالة دلالة ذلك على إبراهيم نواة ثقافية لا نخرج عن بنية من البنى المذكورة سابقا، التي يظهر فيها التصور تدريجيا، والفرق بين اشتغال العناصر لأجل التصور واشتغالها لغيره هو موجبات البنينة ومحدداتها، فإذا كان الأمر مقصودا للبنينة فهو داخل في تكون التصور، وإذا كان الأمر لأجل بنينة خطاب لا علاقة له بالتصور فهو غير مخصوص به[2]، بل خاص بحاجة مجموعة أصناف معرفية إليه في خطابها. وعندئذ

---

* - نقصد المصطلح الفرنسي Intéraction

** -جاء في لسان العرب التعاور شبه المداولة والتداول في الشيئ يكون بين اثنين. باب الراء فصل العين.

(2) - قد يقول قائل إن تصور إبراهيم في التاريخ هو نوع من التداول، ولكن في هذه الحال سنكون مضطرين إلى اعتبار كل المجالات المعرفية مجالات تداول، غير أنه لا بد أن نراعي الفرق بين أن يكون التصور جزءا من المجال المعرفي يؤسسه، وألا يكون كذلك، ففي التاريخ والقصص والأحاديث والتفسير والقرآن بدا مكونا أساسيا لتلك المعرفة، ولكنه في الأدب غير ذلك، وما تحوج إليه هي ظروف خاصة بالصنف المعرفي. ويختلف توظيف العناصر في مجالات التداول عن اشتغالها في مجالات تصور إبراهيم الطبيعية، إذ هو في الثانية يبقى تام الدلالة على إبراهيم في علاقته بمحمد من جهة، وفي علاقته بمسار الأمة العقدي تكونا واكتمالا من جهة ثانية. وعادة ما يكون التصور في التداول دالا على ظهور خطابات أخرى غير خطابه الذي ظهر فيه طبيعيا وموظفا على نحو مخصوص. ومن المفيد التذكير بأن التداول نادرا ما يتم بالتصور برمته، أو قل هي حالة معدومة في دراستنا، بل بعناصره دون أن يكون للمقترض وعي بانتمائها إلى سيرة ودون مراعاة ضرورة انسجامها.

فإن اهتمامنا بمجالات التداول يعني أننا ننظر في مدونات وظف فيها أصحابها بعض مكونات التصور دون أن تكون غايتهم تكميله وبنينته، ولكن الغاية الأصلية هي الاستدلال بتلك المكونات في موضوع آخر، أي أن مقتضى الحاجة إليه لا علاقة لها أصلا بالبحث في التصور بل هي متصلة بموضوع آخر. لذلك أشرنا في عنوان هذا القسم إلى أنه معقود لبيان صور التداول التي هي صور التوظيف. ولا يمكن إلحاقه بالبنية المثلى سابقا أو بالبنية الوسيطة قبلها لأن المشتغلين به في هذا القسم عدلوا عن الغايات المذكورة فيما أشرنا إليه. وعلى هذا الأساس فإن بعض أصحاب المدونات المعتمدة في هذا الفصل مثل ابن كثير وجدنا له مساهمة في بنينة التصور في قصص الأنبياء أو في التفسير ثم لاحظنا أنه يوظف بعض المكونات في حديثه عن المحن، وكذلك هو حال أبي الحسن علي الندوي كما سنبين لاحقا، ومجمل أنواع التوظيف تنهض بوظيفة التذكير بالأصل بخلاف ما قر في المدونات التي أشرنا إليها من قبل التي نهضت بوظيفة تحديد الأصل. كما أننا أثبتنا هذا الفصل هنا حتى يتسنى لنا تمييز مجالات التداول عن حالات التعديل أو الإضافة في حالة استئناف القول عند أصحاب المعرفة المعاصرة أو المتأثرين بالمعرفة الحديثة الغربية الوافدة.

إننا أمام نوعين من الاشتغال، النوع الأول يكون فيه التصور مكونا عقديا أي عنصرا من عناصر المعتقد، وهو يشتغل في حركية كبرى إزاء الجماعة الثقافية، يؤلف بين أفرادها ويجمعهم حول النواة الثقافية ويشدهم إلى ماضيهم، وتلك هي الوظيفة المنوطة بعهدته وهي وظيفة اجتماعية وعقدية وسياسية، بمعنى أنها تهم حياة الجماعة في مختلف أبعادها. أما النوع الثاني والمقصود به التداول فهو كيفية تحول عناصر التصور من أبوابها المعقودة

في المعرفة الدينية لتصبح مكونا ابستيمولوجيا معرفيا لصنف من الأصناف، أي هي ما يحتاج إليه الصنف المعرفي ليكون به صنفا معرفيا، بعد أن كان مكونا عقديا[3].

وهكذا فإن عناصر التصور إذا كانت مكونا عقديا تكون وظيفتها الأولى وظيفة عقدية فاجتماعية فسياسية على نحو من التراتب، وتختفي في المقابل الوظيفة الابستيمولوجية المعرفية. وحين تكون مكونا معرفيا تتصل بالخطاب المعرفي الذي تظهر فيه، أي إن وظيفته المعرفية أسبق من غيرها، أما إذا كان في المعتقد فهو يمحض للوظيفة العقدية.

وتتنوع مجالات التداول، وتشمل أحيانا فروعا معرفية داخل المجالات الأصول[4] ، في مثل ما يتم في كتب الملل والنحل[5] ، وبعض كتب الفرق الإسلامية، فليس خفيا أنها مرتبطة ارتباطا متينا بالنص المعرفي الأصل (=القرآن)، لأنها بالقدر الذي طعنت فيه في معتقدات الآخر لازمت موقفا تمجيديا لما ورد فيه، وهي تنهض بوظيفة إزاءه.

وفي الحقيقة فإن وظيفة الطعن والدفاع ووظيفة الرد والتمجيد لهما دور كبير في تحديد كيفية توظيف تصور إبراهيم، حين تتحول عناصره إلى سند في الحجج دون أن تكون غاية في التأليف.

وتشمل مجالات التداول كذلك كتب الأنساب والتراجم، بوصفها صنفا

---

[3] - تسعى المعرفة الدينية بعد تبلور معتقدها إلى أن تكون ظاهرة معرفية بوجود ما يمكن أن نسميه بالنظر المعرفي في المعتقد تعقلا أو عقلنة !

[4] - يتم التداول في الأصناف المعرفية داخل المجال الواحد كمجال المعرفة الدينية وهو المجال الذي يظهر فيه التصور طبيعيا، كما يتم أيضا فيما بين مختلف المجالات.

[5] - نقصد بذلك كتب الملل والنحل وعلم الكلام وما جاء في أبواب الرد على النصارى، في مثل ما ورد في رسائل الجاحظ (ت 250 هـ)، أو المغني للقاضي عبد الجبار (ت 415 هـ)، أو ما ورد في الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم (ت456 هـ)، والملل والنحل للشهرستاني (ت 548 هـ)، وما تناوله عرضا بعض المصنفين في أبواب لها علاقة بالعقائد في مثل المقالة التاسعة لابن النديم (ت 385 هـ) المخصصة للمذاهب والاعتقادات، ضمن الفن الأول ويهم الصابئة، ص 441.

داخل المعرفة التاريخية، ولئن كانت الأولى توثق أسباب الاتصال الدموية وأثرها في تكون الجماعات القبلية والعلاقات بين الأحلاف، حتى إنها تكاد تكون تاريخ العائلات أو الجماعات فإن الثانية تخبر عن الفرد في تاريخه وإنجازه متميزا عن الجماعة ومنتميا إليها في آن واحد، ولهذه الكتب علاقة مخصوصة بالقرآن وبمبلغه، فالقول في نسب قريش كان قولا بكيفية في نسب محمد وعن ذلك يأتي أمر سيرته النبوية وسيرة آل بيته أو أصحابه.

كما تهم مجالات التداول كتب تواريخ المدن والبلدان وكتب الرحالة. ولئن بدت الأولى في مثل "تاريخ مكة" لأبي الوليد عبد الله الأزرقي (ت244هـ) مبينة عن مكان تأسيسي بالنسبة إلى إبراهيم أولا ومحمد لاحقا والمسلمين عموما، بما يشرع لذكر هذه المدينة المقدسة في التاريخ، فإن كتب الرحالة عاجت بنا على بقية المدن التي مر بها الرحالة يقصدون الارتحال أو الحج، وهي عندهم فضاءات إن لم يعش فيها إبراهيم فقد ارتادها أو جابها، ولا أدل على ذلك من رحلتي ابن جبير وابن بطوطة، وذلك ما أشار إليه أيضا أصحاب تواريخ البلدان مثل البلاذري وياقوت الحموي.

ولا يخلو مجال المعرفة الأدبية من تداول معين لعناصر بذاتها ودون غيرها من تصور إبراهيم، وقد كان ذلك في الشعر، وفي المعاجم العامة، ومعاجم القبائل العربية، والموسوعات، وكتب أخبار الأدب في مثل الحيوان للجاحظ، والمعارف لابن قتيبة، والأغاني للإصفهاني، والعقد الفريد لابن عبد ربه، ونهاية الأرب للنويري.

وعموما ننبه إلى أمرين أساسيين في مجالات التداول:

- الأمر الأول، هو التداخل بينها بشكل يعسر معه الفصل بين أنواعها، وذلك ما جعل نفس العناصر من تصور إبراهيم تتكرر في

الأصناف المعرفية بنفس الوظائف، وقد فضلنا عدم الفصل بينها بل الجمع بين أخبارها باعتبار كيفية توظيفها لهذا العنصر أو ذاك، حرصا منا على تجنب التكرار.

- الأمر الثاني، يخص الإضافة إلى عناصر التصور وأسسه، فلسنا نتوقع إضافة عناصر أخرى، ولا نهتم في نفس الوقت بأسباب الإغفال، إذ من الطبيعي في مثل هذه الاصناف عدم اهتمامها بإضافة عناصر، وإنما الغاية كل الغاية هي النظر إلى أسباب التوظيف وكيفياته، فهي تقتبس العناصر من مجالها الأصلي عن طريق النقل لتمحضها لأداء وظائف خاصة بصنفها أو لأداء وظائف داخل الثقافة عموما.

إن واقعتي الإضافة والإغفال تلازمان البنى الأولى والثانية، وتهمان التصور المبنين في حد ذاته، ومن البديهي أيضا أن التطرق إلى عملية بنينة التصور في هذه المجالات غير مطروح لأننا ندرس في هذه الحالة انتقال عنصر من بنيته الأصلية ليصبح مكونا في بنية أخرى، ومن ثمة فإن ظهور التصور في هذه المدونات التي أدرجناها في مجالات التداول سيكون لا محالة في هيأة التشتت والتجزؤ.

من جهة أخرى يبدو أن عنصرا ما بانتقاله من بنيته الأصلية إلى بنية أخرى يفقد بعض خصائصه، ولكنه لا يترك فراغا في البنية الأصلية لأن الانتقال لم يتم بتقويض، ولا بتحويل وتغيير وإنما على سبيل الاستعارة، كما أن وجوده في الصنف الجديد لا يعني أبدا إغفاله في مجاله الأصلي، فهناك وجود مضاعف لنفس العنصر في مجاله الأصلي وفي المجال المقترض. ولا بد من طرح سؤال أساسي، ما الذي يجعل أصحاب الأصناف المعنية يحتاجون إلى عناصر من تصور إبراهيم؟ أهي الحاجة الداخلية من طبيعة الصنف بوصفه صنفا معرفيا؟ أم هي ما يفرضه المكون الثقافي باعتبار أن

المعتقد يلقي بظلاله على بقية المجالات إظهارا لوظيفة التذكير بالأصل؟

1- توظيف إبراهيم في الدلالة على الأصل المقدس

يركن أهل الأنساب وبعض المؤرخين المهتمين بالغرض لإبراهيم كلما أرادوا تعيين حدود القرابة، فوصف سلسلة النسب وتحديدها يمنح صفة القرابة للعرب وفق مكانتهم في السلسلة ومدى اتصالهم بإبراهيم الأب المقدس. وعلى هذا الأساس فإن حضوره خاصة في كتب الأنساب هو حضور الأصل في نسق القرابة الدموية، ولئن أرجعت العرب في أغلب الأحوال ودونما تردد أصلها إلى إسماعيل، فإنها أدخلت إبراهيم في الاعتبار، فلم يذكر إسماعيل على الإفراد إلا نادرا بل حضر في النصوص مقرونا إلى أبيه فهو "إسماعيل بن إبراهيم"، وقد خلف اثني عشر بطنا وتكاثر النسل في مكة[6].

وقد أشار ابن حزم إلى ذلك بوضوح كبير بقوله "وبدأنا بولد عدنان لأنهم الصريح من ولد إسماعيل الذبيح بن إبراهيم الخليل رسوله، ولأن محمدا رسول الله سيد ولد آدم من عدنان... وبدأنا من ولد عدنان بقريش لموضعه عليه السلام منهم، وابتدأنا بقريش، فالأقرب منه عليه السلام، ثم الأقرب فالأقرب من قريش، وابتدأنا من ولد قحطان بالأنصار"[7].

إن ذلك النسل هو النسل العربي الذي إليه تعود جذور محمد الرسول

---

[6] - ابن قتيبة : المعارف في أخبار العرب وانسابهم، تح ثروت عكاشة، دار المعارف، ط 2، مصر، ص 34، وانظر كتابه فضل العرب والتنبيه على علومها، ص 51، 52، 54، 90.

[7] - ابن حزم الأندلسي (384 هـ - 456 هـ) : جمهرة أنساب العرب، تح عبد السلام محمد هارون، دار المعارف، ط 5، مصر، ص 6. وقد أشار في ص 504، إلى نسب اليهود من " إسحاق بن إبراهيم، وقال في ص 9، " هؤلاء ولد عدنان والصريح من ولد إسماعيل ". وأشار إلى غير إسماعيل وإسحاق بقوله " وكان لإبراهيم ابن اسمه مدين وباد نسله ومنهم كان شعيب "، ص 510. وراجع أيضا أبا الفوز البغدادي السويدي : سبائك الذهب في معرفة قبائل العرب، دار الكتب العلمية، ط 1، بيروت لبنان 1986، ص 49.

القرشي، وليست الإشارة إلى أن العرب كلها من ولد إسماعيل وقحطان[8] إلا تأكيدا لعراقة نسب العرب واتصالهم بإسماعيل من إبراهيم، ولا يذكر نسبه إلا مقترنا بالإحالة على اللسان الذي كان يتكلمه، ورغم اختلافهم في مجاميع الحديث حول هذا الأمر، وترددهم فيه فقد حاول بعض المشتغلين بالسيرة تحديد ذلك باعتبار أنه (= إبراهيم) كان يتكلم السريانية، ولكنه عندما عبر نهر الأردن إلى كنعان حول الله لسانه إلى اللغة العبرانية[9]، غير أنهم، وإن رأوا أن لسان إسماعيل هو اللسان العربي وقد تعلمه عن أهل جرهم، فهم لم يهتموا بالاستدلال على كيفية تحول لسان إبراهيم إلى العبرانية، كما لم يحفلوا بتعليل كيفية التواصل فيما بين إسماعيل وإبراهيم[10].

وقد يظهر تحقيق النسب أحيانا من الحث على الاقتداء بإسماعيل في ركوب الخيل لأنه أبو العرب، والأبناء مقتدون أبدا بتقليد آبائهم ومولعون به، إن لم نقل إن ذلك مما يلزمهم[11]، ويسكتون في المقابل عن إبراهيم سكوتهم عن المعتبر معروفا. ولئن ظهر أحيانا نوع من تأصيل نسب العرب بالعودة إلى نوح بدءا من تارخ[12] فإن ذلك جزء من السلسلة التي يبدؤها المتكلم المخبر عن نسب العرب إلى حدود إسماعيل. ويقترن هذا الأصل

---

[8] - أبو القاسم السهيلي : الروض الأنف في تفسير السيرة النبوية لابن هشام ، تح طه عبد الرؤوف، دار المعرفة بيروت، دت، ج 1، ص 16.

[9] - م ن، ص ن.

[10] - علي برهان الدين الحلبي : السيرة الحلبية في سيرة الأمين والمأمون، دار المعرفة بيروت، د ت، ج 1، ص 28، وراجع أيضا عبد الرزاق القطب : أنساب العرب، مكتبة الحياة بيروت، ط 1، 1968، فقد جعل إسماعيل في العرب المستعربة وأشار إلى تكاثر ذريته، ونفى واقعة الخلاف بين سارة وهاجر واعتبر ذلك إجابة لأمر الله، ص 18-19. والحق أن نفي واقعة الخلاف هو مما لم يحدده المسلمون في البداية بل بعد اطلاعهم على التوراة أمكنهم الحديث عن ذلك، وبعضهم لم يهتم به، ولهذا السبب لم ندرج هذا العنصر فيما خصص للوظيفة التقويضية، إضافة إلى أن البعض الآخر اعتبره لم يقع أصلا.

[11] - البلاذري : أنساب الأشراف، نشر مكتبة المثنى ببغداد ج1 ص5 وهي نسخة مصورة في الأصل عن: .University press of Jérusalem, edited by S.P.F. Goitein, 1939

[12] - ابن قتيبة : المعارف، ص 32، والبلاذري : أنساب الأشراف، ج 1، ص 5.

الدموي في النسب بما هو كالنسب أو يأتي على مرتبته وقد قصدنا الانتساب إلى سلسلة الأنبياء " فقد بعث الله إبراهيم على رأس الفترة الثانية التي كانت بينه وبين عصر نوح، ثم ما زالت الأنبياء بعضهم إثر بعض في الدهر الذي بين إبراهيم وبين عيسى"[13]. وقد يأتي النظر في نسب الرسول وأصل قبيلة قريش بالإحالة على إبراهيم وآدم أو على إسماعيل بن إبراهيم بن نوح بن آدم[14].

ولعل ما يؤكد أن الاهتمام بالنسب كان لأجل محمد ولغاية الإخبار عنه أكثر من كونه لإبراهيم ما أورده البلاذري عن علاقة الرسول بأحفاده، فقد أجلس الحسن على فخذه اليمنى، "ثم جاء الحسين، فأجلسه على اليسرى، فقيل يا رسول الله، أيهما أحب إليك، فقال أقول كما قال إبراهيم [وقد كان] قيل له أي ابنيك أحب إليك، فقال أكبرهما وهو الذي يلد محمدا يعني إسماعيل"[15].

إن النصوص المثبتة في الأنساب وفي غير كتب الأنساب إنما تؤدي في النهاية وظيفة أساسية بالنسبة إلى الجماعة الإسلامية وهي تحديد الانتماء العرقي والعقدي، فالعرقي يتحدد بثلاثة أطراف، يبدأ من الماثل عودا إلى الغابر، من محمد إلى إسماعيل ثم إلى إبراهيم، أما العقدي فهو ثنائي يبدأ من محمد وينتهي إلى إبراهيم.

ولئن بان أن الحديث عن النسب ضروري في كتب الأنساب بما أنها قد محضت للإخبار عن أنساب العرب، فإن الأمر يخرج عن كونه مكونا

---

[13] ـ الجاحظ : رسالة حجج النبوة في رسائل الجاحظ، ج 3، ص 256.

[14] ـ انظر كتاب الأنساب لأبي سعيد بن منصور التميمي السمعاني (ت 562 هـ)، تح عبد الله البارودي، دار الجنان، بيروت، ط 1، 1988، ج 1، ص 24-25 و ص 28-29.

[15] ـ البلاذري : أنساب الأشراف، ج 3، ص 9.

للصنف المعرفي إلى انتمائه إلى نظام الإحالة على الأصول في الأنساب[16]، وهو نظام يعد مكونا أساسيا من مكونات شخصية الجماعة، وهي لا تشمل فقط النشاط والعادات الخاصة وإنما هي أيضا محددة بنسبها وأصولها، وكل ذلك يساهم في تحقيق تاريخ صورة الجماعة المتبلورة بمجهودات النسابة وغيرهم، وذلك ما يفضي فيما بعد إلى تكون نسقها القيمي، ولعل في عبارة هاشم بن عبد مناف القرشي ما يؤكد هذا الرأي لما قال في خطبته " نحن آل إبراهيم، وذرية إسماعيل، وبنو النضر بن كنانة، وبنو قصي بن كلاب، وأرباب مكة، وسكان الحرم، ولنا ذروة الحسب ومعدن المجد"[17].

إن إبراهيم في هذا المعنى مزدوج الحضور، فهو يحضر لتأكيد الأصل المقدس وصراحة النسب وصفائه من جهة، كما يحضر مؤسسا لنص الأنساب فهو قاعدة لا بد أن يعود إليها النسابة وأن يصل إليها بسلسلة النسب. وإذا بدأ المسلمون بالعقدي كان إبراهيم رأسا إلى حين الوصول إلى محمد وتعيين أهل بيته، وإذا بدؤوا بالنسب كان إبراهيم كذلك رأسا، قد يتجاوزونه إلى نوح، ولكنه في كل الأحوال أبو إسماعيل الذي هو أبو الرسول محمد وأبو العرب جميعهم. والأصل العقدي كما الأصل الدموي العرقي مقدسان، إذ هما محددان بشخص مقدس هو "أبو العرب المقدس" أو "أبو الأنبياء المقدسين".

إن الشكل الأول للتداول إذن هو التداول على محمل المقدس، يقع فيه تحديد الرابط بين الجماعة والأصل، أو هو تحديد العلم في علاقته ببقية الأعلام، وله قاعدة حقوقية حين يصبح الشخص منتميا بالأصل ومدعوما بالمعتقد، إضافة إلى كونه قائما فعلا في التاريخ، وعادة ما تدعمه كذلك

---

(16) - قصدنا العبارة الفرنسية : Système de référence généalogique

(17) - الآلوسي : بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب، ج 1، ص 322.

قاعدة المفاضلة، وقد عدت العرب نفسها أشرف الأجناس وعلى رأسها الفاضل محمد[18] ، كما اعتبر معتقدها أفضل المعتقدات.

ولا بد من التذكير بأن هذا الحضور في كتب الأنساب هو المختزل لصورة الحضور الأمثل عند العرب وهم يحددون أنسابهم وانتماءاتهم العقدية، تلك الصورة التي تقوم على ثنائية الجسد العربي والروح العقدي الإسلامي، أي باعتبار إبراهيم من صلب عربي وبوصفه مسلما موحدا. وهذه السمة القوية الجامعة بين العروبة الخالصة والإسلام هي القيمة التأسيسية في الثقافة العربية الإسلامية، وهي المكون الأساسي الذي تدور عليه كتب الأنساب. وقد حاول النسابة دائما ملازمة مبدإ التقديس محاولين إضفاء القداسة على السلسلة الممتدة، وإذا كان العرق على نحو من القداسة فإن المعتقد يضفي على العرب صيغة أكثر قدسية.

وهكذا، يبدو تحديد النسب غير مقصود لإشباع الفضول الذاتي والجماعي، ولكنه منتظم في إطار تصور الفرد العربي المسلم لأصوله كلما احتاج إلى ثبات واستقرار، وهو تصور موجه أصلا لحياة المجموعة الثقافية، غير أنه لا يمكن لأي فرد أن يثبت فعلا أنه من نسل إسماعيل بن إبراهيم على وجه التحقيق، ولذلك فإن تقديم الانتماء والأصل يتم بالارتقاء به إلى مستوى الموضوع الاعتقادي الصارم الذي لا يوفر إمكانية السؤال بقدر ما يفرض ضرورة القبول[19].

---

[18] - راجع حديث المفاضلة ضمن البنية الوسيطة " اصطفى الله إسماعيل... واصطفاني أنا من بني هاشم "، وانظر أيضا تجويز تفضيل محمد على إبراهيم وآدم في كتاب أصول الدين لأبي منصور عبد القاهر البغدادي (ت 429 هـ)، ص 157-158.

[19] - كان بعض القدامى واعين بهذه المسألةوخاصة ابن حزم، ورغم ذلك كان قد ساق كلامه وهو يخبر عن نسب العرب بشيء كبير من الوثوقية، يقول مؤكدا صعوبة التحقق من النسب " إلا أن الذي يقطع به ويثبت ويحقق... فهو أنه ليس على ظهر الأرض أحد يصل نسبه بصلة قاطعة ونقل ثابت إلى إسماعيل، ولا إلى إسحاق، نعني ابني إبراهيم خليل الله، فكيف إلى نوح، فكيف إلى آدم...". جمهرة أنساب العرب، ص 8.

إن مسألة أنساب الأشراف يمكن أن تفيدنا في هذا الغرض أيما إفادة، بالنظر إلى المعنى اللغوي للفظ الأشراف، ولئن أكدنا سابقا أن هذا الصنف المعرفي قد خصص للرسول محمد، فإن ذلك يستمر في الأعقاب مع أهل بيته ومع القائمين مقامه، وذلك ما ألح الشيعة وأهل السنة على التذكير به على حد سواء، وكأن البركة في دائرة الأشراف تبدأ من محمد وأهل بيته وتخص الخلفاء والقائمين على الدين وأصحاب العلم، وهي عموما بركة عائدة إلى إبراهيم مثال "الشرف الأول"، وإذا كان محمد قد ورث عن إبراهيم بعض الفضائل ثم فاقه في فضائل أخرى، ولازم سلوكه، وأسس ما به يختلف عنه، فإن الأشراف جمعا يكررون ما بقي عن محمد ثم عن إبراهيم.

إن النص على النسب هو انتقال لنفس الصفات والسلوك، من الأب إلى من كان في عقبه عن طريق التناسل[20]، أي هو نص على استمرارية القداسة في طبقة معينة وهو ما لا يخلو من دلالة سياسية، وما قد يفضي إلى تقسيم معين في المجتمع، بين المؤمنين العامة، والسادة الأشراف، ولا شك في أن كتب الأنساب تنهض بهذه الوظيفة الأيديولوجية التي نهضت بها كتب العقائد الصوفية والسنية والشيعية بإبراز مكانة الإمام والولي والخليفة وأصحابه وما كان أمرهم كذلك تاريخيا مع البقية. ويظل هذا النموذج مكررا لسيرة البطل الخارق الشريف ذي النسب الرفيع، وهو مندرج في سياق نمط ثقافي يسيطر في كل الثقافات وله أبعاد سياسية لا يمكن تجاهلها[21].

ولقد عبرت عن ذلك بوضوح رسالة مناقب الترك في رسائل الجاحظ (ت 255 هـ) "ثم إن الترك عطفت على العرب بالمحاجة والمقايسة، وقالوا قلتم إن تكن القرابة مما يستحق بالكفاية فنحن أقدم في الطاعة والود

---

(20) - راجع Joseph Chelhod : Les structures du sacré chez les arabes, p 120-130.

(21) - قارن هذا بما يظهر اليوم في عصرنا.

والمناصحة، وإن تكن تستحق بالقرابة فنحن أقرب قرابة، قالوا والعرب بعد هذا صنفان، عدنان وقحطان، فأما القحطاني فنسبتنا إلى الخلفاء أقرب من نسبتهم، ونحن أمس بهم رحما، لأن الخليفة من ولد إسماعيل بن إبراهيم دون قحطان وعابر. وولد إبراهيم إسماعيل، وأمه هاجر، وهي قبطية. وإسحاق، وأمه سارة وهي سريانية. والستة الباقون أمهم قطورا بنت مفطون عربية من العرب العاربة. وفي قول القحطانية إن أمنا أشرف في الحسب إذ كانت عربية، وأربعة من الستة هم الذين وقعوا بخراسان فأولدوا ترك خراسان. فهذا قولنا للقحطاني. وأما قولنا للعدناني، فإبراهيم أبونا وإسماعيل عمنا وقرابتنا من إسماعيل كقرابتهم"[22].

وقد بان ذلك في رسالة فخر السودان على البيضان "قالوا والقبط جنس من السودان، وقد طلب منهم خليل الرحمان الولد، فولد له منهم نبي عظيم الشأن، وهو أبو العرب إسماعيل، وطلب النبي منهم الولد، وولد له إبراهيم وكناه به جبريل"[23]. وفي رسالة "في النابتة" شيء من هذا، ففيما صارت إليه العجم من مذهب الشعوبية، وما قد صار إليه الموالي من الفخر على العجم والعرب قال: وقد نجمت من الموالي ناجمة، ونبتت منهم نابتة تزعم أن المولى بولاية قد صار عربيا، وقد جعل الله المولى بعد أن كان عجميا عربيا بولائه، وجعل إسماعيل بعد أن كان أعجميا عربيا، وقد جعل الله إبراهيم أبا لمن لم يلد، كما جعله أبا لمن ولد[24].

وقد رد ابن قتيبة على الشعوبية مبينا قداسة هاجر، فقال "ومن أعظم

---

[22] - رسائل الجاحظ، تح عبد السلام محمد هارون، دار الجيل بيروت، ط 1، 1991، ج 1، ص 74-78.

[23] - رسائل الجاحظ، ج 1، ص 218.

[24] - م ن، ج 2، ص 21-22، وانظر أيضا، رسالة مناقب الترك، ج 1، ص 31. أما النابتة فيعني بهم الطوائف المبتدعة التي نشأت بعد فتنة عثمان، وهي عنده جماعة ضعيفة الآراء واهنة التفكير طارئة على الأصول الدينية المتعارفة.

ما ادعت الشعوبية فخرهم على العرب بآدم، وبقول النبي لا تفضلوني عليه، فإنما أنا حسنة من حسناته، ثم فخرهم بالأنبياء أجمعين، وأنهم من العجم، غير أربعة هود وصالح وإسماعيل ومحمد ... واحتجوا بقول الله ﴿إن الله اصطفى آدم ونوحا وآل إبراهيم وآل عمران على العالمين ... والله سميع عليم ﴾ (آل عمران 33/3)، ثم فخروا بإسحاق بن إبراهيم وأنه لسارة، وأن إسماعيل لأمه هاجر ... فبنو الأحرار عندهم العجم، وبنو اللخناء عندهم العرب، لأنهم من ولد هاجر وهي أمة، وقد غلطوا في هذا التأويل، وليس كل أمة يقال لها اللخناء، من الإماء الممتهنة في رعي الإبل وسقيها وجمع الحطب، وإنما أخذ من اللخن، وهو نتن الريح، يقال لخن السقاء إذا تغير ريحه، فأما مثل هاجر التي طهرها الله من كل دنس وارتضاها للخليل فراشا وللطيبين سلالة فهل يجوز لملحد فضلا عن مسلم أن يسميها اللخناء؟"[24]

إن مثل الرسائل المذكورة تكشف بوضوح أن الانتماء إلى معتقد إبراهيم بالنسبة إلى المسلمين، عربا وموالي وتركا ليست مقتصرة على الحدود المذكورة سابقا، بل المشكل كامن في الانتساب إلى إبراهيم قبل هذا وذاك في مستوى رابطة الدم، فكل جماعة عرقية تدعيه، وتجتهد في إثباته وتحقيقه، مما يعني أن الوظيفة الأساسية لحضور إبراهيم تبقى رهينة ما يحققه للجماعة من تأصيل لنسبها، وهو يبقى الأصل المشترك الجامع لهذه الأعراق كما كان أصلهم العقدي الجامع.

إن فكرة الأصل هي، في كل الثقافات، فكرة ضرورية تحتاج إليها الجماعة لخلق توازنها النفسي، وإدراك حضورها على نحو تقع فيه نمذجة الماضي واعتباره أصلا مجذرا. وإن الحاضر لشبيه بهذا، إذ لا اختلاف اليوم

---

[24] - ابن عبد ربه (ت 328 هـ) : العقد الفريد، دار إحياء التراث العربي، بيروت لبنان، ط 2، 1986، ج 3، ص.ص 127-128.

بين أهل أديان التوحيد في أن إبراهيم الأصل المشترك، مثلما لا يوجد اختلاف بين القدامى في كونه جامع أصل الأنساب.

وليس خفيا أن ظاهرة الأنساب، بوصفها ظاهرة معرفية، موجودة في كل الثقافات، وأنها تنهض دائما بنفس الوظيفة المتمثلة في الإخبار عن الأصل، وذلك الأصل مكون من مكونات الماضي، ولا توجد مجموعة ثقافية ليس لها ماض مؤسس بأصل، فهو ضروري لتأمين تواصلها في حاضرها، وهو أيضا ما يقع تمثله دائما بالإحالة على الآباء الأوائل الذين تهيمن سيرهم على حياة كل اللاحقين وكل الأجيال، لأنه الذات القديمة، ولا بد لها أن تكون موصولة بالذات الحاضرة التي هي في الأصل سليل ما سبق وما كان.

2-التوظيف تذكيرا بالأصل عبر التمجيد

إن النسب في حد ذاته، كلما وقع الاهتمام به والإشارة إليه يدخل في أبواب التمجيد، غير أن ما يهمنا بالذات في هذا العنصر هو بيان التمجيد الظاهر، على نحو محاولة القدامى الاعتناء بمعنى لفظ " إبراهيم "، وذكر فضائله نبيا. فعند البغدادي السويدي أن اسمه سرياني، ومعناه أب رحيم، وهو من أولي العزم، وأبو الأنبياء، وأول من أضاف الضيف، واختتن، واستنجى، وصافح، وهاجر، واتخذ السراويل[25].

وقد اهتم أحمد حميد الدين الكرماني بإبراهيم في معرض حديثه عن الحروف العلوية، ضمن الرسالة الثالثة عشرة الموسومة بخزائن الأدلة، واعتبر أنه توجد سبعة حروف علوية معبرة بالحروف المنطقية " بكوني قدر، واو الكاف حظ آدم عليه السلام، ومنه استمداد مادته، فكان حظه من

---

[25] - راجع كتابه سبائك الذهب، ص 49، وانظر أيضا كتاب المعارف لابن قتيبة، ص 30.

الألف من جهة حرفه تلقي الكلمات، والكفاية من السياسات، يعني أنه كفى تأليف الشريعة، والواو منها على نوح عليه السلام ومنها استمداد مادته، فكان حظه من الأصلين من جهة حرفه الوحي والوصاية ... والنون منها حرف إبراهيم عليه السلام، ومنها استمداد مادته، فكان حظه من الأصلين من جهة حرفه النون، وابتلي بالتفكر في الأنوار الثلاثة من النيرين والكواكب، وبالقذف في النار حتى جعلها الله بردا وسلاما"[26]. والحق أن هذا دال على دخول إبراهيم في باب الرموز الشيعية المتخذة في المعتقد، زيادة على كونها تعني التمجيد.

وقد يظهر التمجيد أحيانا أخرى من اتخاذ إبراهيم علامة تاريخية دالة على الأحداث[27] ففي التواريخ القديمة "كانت الأمم السالفة تؤرخ بالأحداث العظام وتمليك الملوك، وأرخوا بهبوط آدم، ثم ببعث نوح، ثم بالطوفان، وأرخ بنو إسحاق بنار إبراهيم"[28].

إن التداول في مظهره الأول استعادة للأس الخارج عن السيرة الذي رسب في الذاكرة الجماعية، وهو نوع من المعرفة الكمية التي تكتسب في المدونات على سبيل تحلية الأثر وتوشيته، والمتأمل يجد أن وجودها على ذلك النحو يفوق هذه الدلالة، فالمقصد من التوشية والتحلية حفظ تلك المعارف وخزنها بطريقة معينة، حتى يقع استحضارها كلما احتاجت الأجيال إلى بعض المعارف والقيم القديمة، وإن توزعها على أكثر من صنف يجعل إمكانية الاطلاع عليها أوفر، وحضورها في صنف رغم غيابها في آخر يمكنها لا محالة من نوع من التواصل والاستمرارية.

---

(26) - مجموعة رسائل أحمد حميد الدين الكرماني (ت 411 هـ)، تح مصطفى غالب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع 1987، ص 202.

(27) - يبدو أن لهذا صلة بالمعرفة التاريخية ولكننا فضلنا ذكره هنا لتوظيفه في هذا الباب الدال على التمجيد.

(28) - عبد الرزاق بن حمادوش الجزائري (1105 - 1197) : لسان المقال في النبا عن النسب والحسب والحال، تح أبو القاسم سعد الله، المكتبة الوطنية، الجزائر، 1983، ص 203، وراجع كذلك بلوغ الأرب للألوسي، وقد ذكر أن بني إسماعيل أرخوا بنار إبراهيم، ج 3 ، ص 215.

لنقل إن الوحدات المتعلقة بإبراهيم، وقد انتشرت في المدونات، كأنما تحاصر الفرد من الجماعة وتحيط به مشكلة له ذاكرته، فكل مدونة إذا ما قامت فيها تلك الوحدات تبدو خيطا نحو تبين الأس الكامل.

وقد يكون هذا التمجيد في شكل إلزام، حينما يحرص القدامى على بيان حاجة الكتاب إلى مثل هذه الوحدات، فكل كاتب يحتاج "إلى معرفة كتب التاريخ ومعرفة الأحوال ومعرفة ما يتعلق بالأنبياء، وعندئذ عليه أن يعرف أن أول من شاب هو إبراهيم ... وأول من رمى الجمار"[29]. وكل ذلك يدرج في آداب الكتاب التي منها طلب الثناء والحكمة " إذ لفضل هذا ركب فيه الأشراف، وعليه الناس، فقد قال الخليل ﴿اجعل لي لسان صدق في الآخرين﴾ (الشعراء 48/26)"[30]، وقد يذكر ذلك أحيانا فيما يحتاج إلى وصفه من الآلات كمعرفة المنجنيق، وكيف دلهم عليه إبليس يوم محنة إبراهيم، وفي التفاؤل بأيام الأسبوع والتطير بها، فإبراهيم دخل على النمرود يوم الخميس، والأنبياء كانت تخطب وتنكح يوم الجمعة، وفي حقيقة السنة القمرية، وأن العرب كانت بذلك على رسم إبراهيم وإسماعيل[31]. كما يحتاج إلى تلك الوحدات أحيانا في أصل وضع الألقاب والنعوت المؤدية إلى المدح في مثل تلقيب إبراهيم بالخليل[32]. ويحتاج إلى ذكره في خطبة عيد الإضحى إذ يذكر فيها مثل "إن يومكم هذا يوم أبان الله فيه فضله، وأوجب شريعته

---

[29] - راجع أحمد بن علي القلقشندي (ت 821 هـ)، صبح الأعشى، تح محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط 1، 1989، ج 1، ص 470، وراجع حول الاختتان معجم البلدان لياقوت الحموي، ج 4، ص 354.

[30] - م ن، ج 1، ص 105.

[31] - م ن، ج 2، ص 153، 325، 393، وانظر أيضا بلوغ الأرب للألوسي، ج 2، ص 67.

[32] - م ن، ج 5، ص 414، وج 11، ص 390، وقد ذكر فيه نسخة توقيع بطرك النصارى اليعاقبة، وفيها أخبر عن نار نمرود، وراجع أيضا ، ابن كثير الدمشقي : نهاية البداية والنهاية في الفتن والملاحم، تح محمد فهيم، دار إحياء التراث العربي ،ط 1، 1968، ص 283- 285، وراجع أيضا ابن عبد ربه : العقد الفريد، ج 2، ص 258، 348، ج 3، ص 184، ج 6، ص 115.

وابتلى فيه خليله وفدى فيه من الذبح العظيم نبيه"[32]. ويظهر التمجيد في غير هذه المواضع بنفي الكذب عن إبراهيم[33].

ولم يتردد بعض المعاصرين في تشتيت التصور وتقسيمه إلى معلومات كالوحدات وماهي بالوحدات، لأنها ليست منتظمة في سياق أخبار تامة أو نتف خبرية، وقد أخذت شكلا تعبيريا مخصوصا، هو السؤال الذي يفضي إلى الإجابة، والغاية من ذلك تعليم الأطفال الصغار وتلقينهم في مثل القول "هل تعلم أن أول من يكسى من الخلائق هو إبراهيم، وهل تعلم أن أول من أضاف الأضياف ..."[34].

إن هذا التداول يتم في كتب معاصرة، أي يقع في مرحلة هي بالنسبة إلى المسلم مرحلة تدهور وابتعاد عن الثقافة الدينية الحق، بفعل ثقافة العلوم الحديثة التي أدت إلى انحصار هذه الثقافة التقليدية، ويمكن اعتبارها حالة لا تلجأ فيها المعرفة الدينية إلى السؤال والمراجعة، بقدر ما يبدو هم الجماعة المرجعية الأساسي بينا في السعي إلى الخروج من الركود بالنهوض بالغاية التعليمية التربوية، لاسترجاع بعض التأثير في الواقع المعرفي وفي السياق الثقافي الجديد بالتركيز على تعليم الناشئة. ومن المفيد الانتباه إلى أن هذه العودة متصلة بالواقع السياسي الذي ظهرت فيه الحركات الأصولية عموما في العالم العربي، وقد كانت تربية الناشئة وحثها على العودة إلى القيم الدينية واحدة من استراتيجيات العمل السياسي، ومن هنا فإن التمجيد بدا في بعض الأحيان عنصرا سياسيا يحض على الالتزام بالاعتقاد والتسليم بالثقافة

---

(32) - ابن عبد ربه : العقد الفريد، ج 3، ص 269، وراجع أيضا خطبة عبد الله بن مسعود، ص 286.

(33) - راجع ابن حزم : الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج 4، ص 15-17.

(34) - محمد إبراهيم داود شحاذة : ألف معلومة ومعلومة، مؤسسة الريان للطباعة والنشر، ط 1، 1997، ومحمد شحاذة، هو فقيه غايته نشر المعرفة الدينية وقد احتفى في هذا الكتاب بالأنبياء والصحابة ولا يخلو ما قدمه من مسلمات استقرت في الكتب القديمة.

التقليدية في معناها العام والتحلي بمعارف تخص النبي الأول، وما السؤال المخادع المفضي إلى الإجابة إلا حيلة بيداغوجية هدفها التذكير والتعليم والتثبيت، ولذلك كانت المعرفة المرجوة كمية لا كيفية.

وفي نفس الغرض حاول بعضهم تقديم سيرة إبراهيم في شكل نظم لتحقيق نفس الغاية المذكورة سابقا، فجمع قصة إبراهيم في ستة عشر مقطعا، وجعل لها عناوين تمكن من الحفظ ويسر التبليغ مثل "بائع الأصنام، ولد آزر، نصيحة إبراهيم، إبراهيم يكسر الأصنام، من فعل هذا، نار باردة، من ربي، ربي الله، دعوة إبراهيم، أمام الملك، دعوة الوالد، إلى مكة، بئر زمزم، رؤيا إبراهيم، الكعبة، بيت المقدس".[35] ولئن بان أن صاحب الكتاب داعية إسلامي كتب خصيصا لنشر المعرفة الدينية بين الناشئة، فإن الواضح أن اتخاذ النظم شكلا تعبيريا لتقديم هذه المعرفة هو إعادة استدعاء وظيفة التذكير بالأصل وتأمينها به:

قبل أيام كثيرة، كثيرة جدا

كان في قرية رجل مشهور، مشهور جدا

وكان اسم هذا الرجل آزر

وكان في هذه القرية بيت كبير جدا

والنتيجة مما سبق ذكره أن حضور إبراهيم كان حضورا تمجيديا، كلما تعلق الأمر باشتغال وظيفة التذكير بالأصل والتذكير بالفضائل والتذكير بالسيرة، كما كان حضوره في نفس الوقت عبر العناصر الموظفة في أبواب معينة كالتي تهم صناعة الكاتب أو معرفة كيفية المدح وغير ذلك، وهو ما

---

[35] ـ أبو الحسن علي الندوي : قصص النبيين، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 20، 1983. وقد كنا أشرنا إلى هذا الكتاب في التصور المبنين، وما يهمنا منه في مجالات التداول هو كونه يندرج في حالة يقع فيها نقل التصور برمته ودون تجزئة في صياغة نظم.

يمكن أن نسميه حضور "المكون المعرفي"، أي حينما يغـدو العنصـر مـن التصور أو الوحدات ما يتطلبه التأليف في صنف من الأصناف المعرفية.

ومن ثم قد يبدو للوهلة الأولى أن التذكير بالأصل وظيفة ثقافية بادية من تفاعل النصوص الثقافية، وأن المكون المعرفي هو ممـا يخـص بنـاء الصنف المعرفي في حد ذاته قبل دلالته على الثقافة وارتباطـه بالوظـائف الأيديولوجية، ولكن ذلك ليس صائبا تمام الصواب كلما وعينا أن اشتراط هذا النوع من المعارف في الكاتب مثلا كي يكون أهلا لصناعة الكتابة حقيقا بها، ليس شرط الصنف، وإنما هو شرط ثقافي، ففي كل ثقافـة تدفـع الجماعـة المؤسسة الأفراد إلى اتباع نوع من المعارف يكون لـه دور أساسـي فـي الإحالة على المرجع بما هو أصل عرقي واعتقادي وسلوكي، وهكذا ليسـت التحلية مجرد تحلية بقدر ما هي استجابة للضرورة الثقافية.

بعد تكون الثقافات يظهر نوعان من أنواع اشتغال نصوصها شـفوية كانت أو مكتوبة، أحدهما الابتداع، بتأسيس نصوص جديدة قد لا يكون لـها في الغالب اتصال ظاهر بسابق، وثانيهما التداول، وهو نوع يقتضي جملـة من الانتقالات لنصوص وتصورات بين مجالات مختلفة. ولكل تداول تعليلان لا يفترقان، وليس بينهما فصل، بما أنهما يؤديان نفـس الوظيفـة الثقافيـة، التعليل المعرفي حين تكون العناصر أصنافا معرفية، والتعليل التواصلي حين تكون جملة الأخبار سياقا تداوليا، يرتبط بكل الأصناف، ويسـتهدف الحفـظ والتعليم قصد الاستمرار في الذاكرة.

وعلينا ألا نغفل أمرا هاما، هو أن الشروط الثقافية لنمو المعرفة عنـد أصحاب الصناعتين الكتابة والشعر كانت شروطا محددة أولا وأخيرا بالمعتقد في حلقته الأخيرة أي حلقة الختم، فمعرفة إبراهيم وتمجيـده جـاءت لأجـل

إبراهيم ولذاته في الظاهر، ولكنها في الحقيقة مما به تضاء سيرة محمد الفاضل، خاصة لما أقر القدامى جواز تفضيل محمد على إبراهيم، وهذا يعني أن الممجد عيانا "إبراهيم" إنما هو الممجد بالإضمار "محمد".

3-التوظيف في الجدل مع أهل الأديان الأخرى

وظف المجادلون المسلمون إبراهيم في أبواب الجدل مع اليهود والنصارى[36]، في ثلاثة مستويات هي رد البنوة بالقياس على الخلة، والتشريع لمؤسسة الجهاد بسيرة إبراهيم، وإثبات نبوة محمد بتقرير تحريف التوراة، وتلك المستويات هي جملة المواطن التي يظهر فيها إبراهيم طرفا في الجدل.

أ- رد البنوة بالخلة

لما كانت النصارى تقيم المعتقد المسيحي على عقيدة التثليث التي تجمعها عبارة "باسم الأب والابن والروح القدس"، ويقابلها عند المسلمين مبدأ التوحيد " قل هو الله أحد الله الصمد "، نشأ نوع من الجدل على أساس الاختلاف الظاهر بين العقيدتين، وقد ظهر ذلك في ظروف مخصوصة محصها قبلنا غيرنا وعمق فيها النظر[37]، والمهم أن الالتفات إلى إبراهيم في كتب المجادلين كان قصد دحض فكرة البنوة، أي أن يكون المسيح ابن الله، وبما أن الله لم يلد ولم يولد فإن العلاقة بين العقيدتين هي علاقة تناف كلي، ليس في مستوى مصدر العقيدة، وهو الله الواحد وإنما في مستوى الصفة، أهو صاحب ولد أم لا.

---

[36] - قارن مثلا ما يأتي ذكره برد موسى بن ميمون على أرسطو ودفاعه عن موسى وإبراهيم في كتابه دلالة الحائرين، ص 344.

[37] - راجع عبد المجيد الشرفي : الفكر الإسلامي في الرد على النصارى، ص 198.

إن ما يشبه فكرة البنوة، وإن بتقليب مختلف، يوجد في أصـــل مبـــدإ الدين الإسلامي، في اعتبار إبراهيم خليل الله، ومن هذه المقالة العقدية ســعى المسلمون إلى رد البنوة بإلحاقها بسياق الخلة وحملها على معناهـــا، تـــأويلا وعبر قياس بين اتخاذ الله إبراهيم خليلا واتخاذه عيسى ابنا، وقـــد أورد لنـــا الجاحظ في رسالة الرد على النصارى[38] رأيين في المسألة، الأول للنظـــام والثاني له، ويسنده في ذلك ما ذهب إليه القاضي عبد الجبار.

فإبراهيم بن سيار النظام (ت 231 هـ) "يجعل الخليل مثل الحبيـــب ومثل الولي، وكان يقول خليل الرحمان مثل حبيبه ووليه وناصره، وكـــانت الخلة والولاية والمحبة سواء ... ولما كانت كلها عنده سواء جاز أن يســمي عبدا له ولدا لمكان التربية التي ليست بحضانة، ولمكان الرحمة التي لا تشتق من الرحم"[39]، ومعنى ذلك أن النظام يقر البنوة بجواز، هو مكـــان التربيـــة والرحمة، غير أن الجاحظ أنكر هذا الرأي ورأى أن جواز الأبوة من جـــواز أن يكون الله جدا وعما وخالا وصديقا واعتبر "أن إبراهيم، وإن كان خليـــلا، فلم يكن خليله بخلة كانت بينه وبين الله تعالى، لأن الخلة والإخاء والصداقـــة والتصافي والخلطة وأشباه ذلك منفية عن الله تعالى، فيما بينه وبين عبـــاده، على أن الإخاء والصداقة داخلتان في الخلة، والخلة أعم الاسمين، وأخـــص الحالين. ويجوز أن يكون إبراهيم خليلا بالخلة التي أدخلها الله علـــى نفســـه وماله، وبين أن يكون خليلا [بالخلة وأن يكون خليلا] بخلة بينه وبيـــن ربـــه فرق ظاهر، وبون واضح، وذلك أن إبراهيم اختل في الله تعالى اختلالا لـــم يختلله أحد قبله. لقذفهم إياه في النار، وذبحه ابنه وحمله علـــى مالـــه فـــي

---

[38] - رسائل الجاحظ، ج 3 ، ص 338.

[39] - م ن، ص ن، وراجع اهتمام عبد المجيد الشرفي بذلك في الفكر الإسلامي في الرد على النصارى، ص 314.

الضيافة والمواساة والأثرة، وبعداوة قومه والبراءة من أبويه في حياتهما، وبعد موتهما، وترك وطنه، والهجرة إلى غير داره ومسقط رأسه. فصار لهذه الشدائد مختلا في الله وخليلا في الله ... وكأن إبراهيم حين صار في الله مختلا أضافه الله إلى نفسه وأبانه بذلك عن سائر أوليائه، فسماه خليل الله من بين الأنبياء، كما سمى الكعبة بيت الله من بين جميع البيوت، وأهل مكة أهل الله من بين جميع البلدان، وسمى ناقة صالح ناقة الله من بين جميع النوق"[40]. وكان القاضي عبد الجبار قد لازم نفس الموقف، فرأى أن حقيقة البنوة أن يكون الابن من أبيه كائنا من صلبه ومائه، وذلك ما لا يصح أن يوصف به عيسى من حيث وصف إبراهيم بأنه خليل الله[41].

وقد لا يهم الجدل أحيانا العلاقة بين المسلم والآخر العقدي، بل يدرج في باب المساجلات، أي فيما يلحق بالجدل، في نحو ما جرى من مفاضلة بين الفلسفة والشريعة، فعند أبي حيان التوحيدي "أن الفلسفة ليست من جنس الشريعة ولا الشريعة من فن الفلسفة... على أنا ما وجدنا الديانين من المتألهين من جميع الأديان يذكرون أن أصحاب شرائعهم قد دعوا إلى الفلسفة وأمروا بطلبها واقتباسها من اليونانيين، هذا موسى وعيسى وإبراهيم وداود وسليمان وزكريا ويحيى، لم نحق من يعزو إليهم شيئا من هذا الباب ويعلق عليهم هذا الحديث"[42]. ولا يخفى علينا أن هذه المساجلات هي من جنس ما أورده التوحيدي في مناظرة المنطق واللغة وهي مكون معرفي في مصنفه،

---

[40] ـ رسائل الجاحظ، ج 3، ص.ص 339-340. ويفرق الجاحظ بين الخلة بضم الخاء والخلة بالفتح، فالأولى مرتبة من المحبة ولكن الثانية هي الحاجة والفقر، أما الخليل والمختل فهما عنده سواء.

[41] ـ القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمذاني (ت 415 هـ) : المغني في أبواب التوحيد والعدل، تح محمود محمد الخضري ، القاهرة 1965 ، ج 5، ص 107 - 108، قد جاء ذلك في معرض حديثه عن الفرق غير الإسلامية، ضمن باب الكلام على النصارى. ولمزيد التعمق راجع اهتمام عبد المجيد الشرفي به في باب الجدل، م س، ص 154-155-156 و315-316.

[42] ـ الإمتاع والمؤانسة، تح أحمد أمين وأحمد الزين، دار مكتبة الحياة، بيروت لبنان، ج 2، ص 18.

ولا بد من الانتباه إلى أن حضور إبراهيم هنا حضور مقترن بغيره من الأنبياء، والمقصود منه أن يكون معهم شاهدا على صحة الرأي وصوابه، دالا على أصل الحجية في الغرض داخل نفس الثقافة.

إن تداول عنصر الخلة في كتب الجدل موظف لنقض مقالة في العقيدة النصرانية، وهذا العنصر مسلك إلى القياس، يستحضره المجادل لنفي الرأي المقابل، ولا يمكن عموما أن ننفي أن الجدل آيل لا محالة إلى نوع من التمجيد، تمجيد إبراهيم وتمجيد الدين الإسلامي، إضافة إلى أن المعتزلة ينزهون الله عن الأبوة، ويثبتون في القرآن انسجاما تاما، فآية التوحيد كافية في معناها لرد رأي أهل العقائد المخالفة، غير أن المسلمين كانوا بذلك – وهم يلحقون البنوة بالخلة – يخضعون المسيحية لمقاييسهم[43]، ويسوون بين إبراهيم والمسيح على نحو معين في علاقتهما بالله، بما أن معنى البنوة قد حمل عندهم على معنى الخلة.

ويبدو لنا أن هذا التداول داخل كتب الجدل لم يكن من داخل الثقافة ذاتها بل كان الآخر العقدي حاثا على ذلك، إذ إن وجود الفرق " المثلثة " كان يمثل خطرا على الرسالة المحمدية. وبهذا المعنى، ليس سياق التطور الثقافي الداخلي دافعا إلى تطور التداول المخصوص لهذه العناصر، بقدر ما أن الحافز على ذلك خارج ثقافي، أي إن الأمر يخرج عن وظيفة التذكير إلى وظيفة الجدل المؤمنة لسلامة المعتقد، وتلك سلامة تحصل حينما يأتي إبراهيم في معنى الخلة ويكون قلعة احتماء، منها ينطلق المجادل لرد المقالة المقابلة، خاصة أن الخلة كانت أساسية لدحض فكرة البنوة.

---

[43] - عبد المجيد الشرفي : الفكر الإسلامي في الرد على النصارى، ص 192.

ب- الاحتجاج بسيرته لمحاربة الآخر

كان الجهاد مدار الجدل بين المسلمين والنصارى، وإن كان الأمر متعلقا في حقيقته بسلوك قديم أكثر منه مختصا بفعل الجهاد في حد ذاته، فقد عد النصارى استعمال السيف في الدعوة الإسلامية نوعا من الرجوع إلى الوراء بالنسبة إلى سمو شريعة المحبة التي جاء بها المسيح، فكان لزاما على المسلمين أن يبرروا حمل السيف على المخالفين[44] وقد دعموا مسألة وجوب القتال بسلوك إبراهيم وداود وموسى واعتبروا ذلك حملا للسيف بالحق[45].

إن إبراهيم عند المسلمين، هو أول من حمل السيف كما بينا ذلك في القسم المخصص من الدراسة للأحاديث النبوية، وهو إضافة إلى كونه أصلا في المعتقد يرجع إليه لتأسيس كل مقالة عقدية وأبا مقدسا منه يستمدون جذور أصالتهم، صار المشرع لمحاربة الآخر المخالف عقيدة.

إن محمدا في هذا الباب ليس المشرع الأول للجهاد بما أقرته النصوص من وجوبه، بل إن للجهاد سيرة في التاريخ، وذكرا مرتبطا بإبراهيم، وإذا المؤسسة بهذا المعنى قائمة أصلا قبل زمن محمد. ولا بد من الإشارة إلى أن الاستدلال بسيرة إبراهيم لتثبيت المؤسسة في التاريخ واعتبارها كالأصل المشترك بين الديانتين لا يعني أن الجهاد في عهد إبراهيم يرتقي إلى حدود المؤسسة، لأن الخروج للقتال لم يكن لأجل نشر الدعوة، ولكنه ارتبط بحدث أسر لوط فكان خروج إبراهيم لنجدته في حرب الملوك وفق ما أخبرتنا به التوراة[46].

---

[44] - م ن، ص 510.

[45] - انظر علي بن ربن الطبري (157 - 245 هـ): الدين والدولة في اثبات نبوة النبي محمد ، طبعة المقتطف، مصر 1923، ص.ص 131-133، والقاضي عبد الجبار : تثبيت دلائل النبوة، طبعة بيروت 1966، ص 188، وهو يهتم في هذا الكتاب بإثبات نبوة محمد ونفي آراء الفلاسفة والباطنية وتفنيدها. وراجع حولهما عبد المجيد الشرفي، م س، ص 510.

[46] - سفر التكوين 14/13-16.

وقد ظفرنا بنص تفرد بذكره وهب بـــن منبـــه فيمـــا نعلـــم (24 – 114هـــ)، أخبرنا فيه عن أمر الدعوة المنسوبة إلى إبراهيم، غير أن صاحب السيف في الخبر لم يكن إبراهيم، فقد جاء في رحلة ذي القرنين "إنه لما أمـــر الله خليله إبراهيم بالهجرة إلى أرض بابليون، أرسل إبراهيم جرجير بن عتيم داعيا، وكان وليا من أولياء الله داعيا من دعاته، إلى المغرب ليقيم حجـــة الله تعالى على الناس فبلغ قمونية[47]، فدعا الناس إلى الله تعالى، فأجابـــه أمـــم، وعصى أمم، ثم عبر إلى جزيرة الأندلس فأصاب بها أمما من بني يافث بـــن نوح، وهم ... والقبط والإفرنج ... والبربر، فدعاهم إلـــى الله فقتلـــوه"[48]. وكان ذو القرنين قد أرسل عساكره " إلى جزيرة الأندلس، وأمرهم ألا يبقـــوا عليهم حنقا عليهم، لما فعلوه بجرجير بن عويم داعي إبراهيم الخليل، إلا مـــن آمن منهم، أو من كان على دين جرجير، وما دعا إليه من الحنيفيـــة، ديـــن إبراهيم"[49].

إن هذا الخبر يضيف عنصرا إلى التصور، هو امتداد دعوة إبراهيـــم الخليل إلى المغرب والأندلس ، وذلك ما لم نجده ثابتا فـــي القســـم الخـــاص بالتصور المبنين، ولسنا نزعم أن مجالات التداول يمكـــن أن تضيـــف إلـــى التصور عناصر جديدة، تغنيه بها، وإنما حسبها توظيـــف مـــا اســـتقر فـــي المدونات الأولى وتداوله دون إضافة، ولكن الأمر هنا بين الدلالة علـــى أن هذا الخبر أورده ابن منبه، و في زمانه ذاك ما زال المسلمون يبحثون عـــن

---

[47] - قمودة وقمونة وقمونية، هي جهة بالوسط التونسي تشمل المدن المعروفة اليوم بسيدي بوزيد وبعض المناطق من قفصة وقد قيل هي كذلك مكان في شمال المغرب الأقصى من جهة الأندلس وهو الراجح عندنا، راجع حولها أبا العرب التميمي : طبقات علماء إفريقية، الدار التونسية للنشر، ط 2، 1985، ص 45، وراجع أيضا أباب محمد بن أحمد التيجاني : رحلة التيجاني، الدار العربية للكتاب، ليبيا تونس، 1981، ص 31.

[48] - وهب بن منبه : التيجان في ملوك حمير، حيدر أباد، دائرة المعارف العثمانية، 1925، 1347 هـ، ص 92.

[49] - م ن، ص 97.

صيغة نهائية للتصور، في مستوى ما كنا سميناه البنية الوسيطة، وقد أشـــرنا سابقا إلى أن التداول يتم قبل البنينة وبعدها على حد سواء. وإن هذا الخـــبر ممحض لذي القرنين ويقيم تواصلا بين إبراهيم وذي القرنين، بإخباره عـــن جرجير بن عويم، وهو يعقد سيرة لسلوك الجهاد بكيفية خاصة، رغـــم أنـــه يخرج عن الجدل.

إن انقطاع هذا الخبر في المدونات المؤسسة للتصور الكامل يعني أن وجوده في غيرها لم يكن مقصودا لإبراهيم وللدلالة على التصور ذاتـــه، أو لإضافة معينة، بقدر ما هو معقود للدلالة على تصور غير إبراهيم.

ج- إثبات النبوة بتقرير تحريف التوراة

حاول المسلمون، وهم يستدلون على نبوة محمد، إثبات واقعة تحريف التوراة، حتى إنهم انتهوا إلى إقامة شرط ومشروط، فشـــرط إثبـــات النبـــوة مشروط بإثبات واقعة التحريف، ويحضر إبراهيم طرفا في هذا الإثبات حينما يقع التأكيد على أن محمدا دعوة أبيه إبراهيم، وأنه بظهوره في زمنـــه ذاك، تأكدت نبوات الأنبياء السابقين، وغيابه قد يبطلها [50]. وقد وقـــع الاهتمـــام بالبشرى، فذكر تبشير الملاك هاجر، وتبشير الله إبراهيم، بأن يد إســـماعيل تكون فوق الجميع، وأن الله يباركه ويكثر ذريته، ويجعله لأمة عظيمة، وهـــو ما تحقق بمجيء محمد من ذرية إسماعيل[51].

وقد أثبت القاضي عبد الجبار ذلك بتمجيد محمد، إذ في الكتب التـــي أنزلها الله عليهم (النصارى) أن النبي الأخير من ولد إسماعيل بن هـــاجر،

[50] - علي بن ربن الطبري : الدين الدولة، ص 66-67.

[51] - م ن، الباب العاشر، ص 73-75، وراجع عبد المجيد الشرفي : الفكر الإسلامي في الرد على النصارى، ص 483.

ابن إبراهيم، القائم من فاران[51]، هو أعز وأعلى وأقهر من جميع النبـــوات، وأن أتباعه الصالحين يرثون الأرض، ويحيون الحق ويميتون الباطل ويذلون الجبابرة[52].

إن هذا التداول يأتي داخل أغراض تمجيدية أخرى ظهرت في القـرون الثالث، وهي دالة على انتقال المسلمين من التأكيد على أن التوراة والإنجيـــل قد بشرا بمحمد، إلى الاستشهاد بنصوص مـــــن الثقافـــة الدينيـــة اليهوديـــة والمسيحية، وخاصة بما نقله علي بن ربن الطبري واهتم بـــه علـــى وجـــه الخصوص[53]، مما يعني أن تثبيت النبوة تم بنصوص نشأت داخل الثقافـــة ، وبنصوص أخرى وقع الاحتياج إليها، فاستدعيت من خارج الثقافة، وإبراهيم بهذا المعنى يحافظ على صورة الأب المقدس الذي يمنح وجوده وجود الثاني، وهو حجة في إثبات لاحق. كما أن الركون إلى إبراهيم قصد إثبـــــات نبـــوة محمد، هو تسليط سلطة الأبوة على نص الآخر العقدي، لأن الاعتراف بالأب – واليهود والنصارى عملوا على توثيق صلتهم بإبراهيم – داع للاعـــــتراف بالابن اللاحق، لعل المسلمين بهذا يحتوون مقالة الآخـــر العقديـــة، إن هـــي استجابت لمعتقدهم، ويدحضونها ويهمشونها، إن هي خالفت.

إن حضور إبراهيم في هذا العنصر، له وظيفته العقدية الظاهرة، فهو الحجة التي بها يدفع المجادل رأي الآخر، وله كذلك دور في بناء المحتـــوى المعرفي لهذا النوع من المؤلفات، فالمسلمون قد راجعوا أصول الإخبار عـــن إبراهيم في ثقافة الآخر، بعد تمحيصها في ثقافتهم، محاولين تفكيك النصوص المشتغل بها من النسق الذي ركبها فيه الضمير اليهودي والمسيحي، وجعلوها

---

[51] - برية فاران وجبل فاران قرب مكة.

[52] - القاضي عبد الجبار : تثبيت دلائل النبوة، ص 352-353.

[53] - عبد المجيد الشرفي، م س، ص 508، ولا بد من الإشارة إلـــى أن علي بـن ربـن الطـبري كـان مسيحيا وقيل إنه أسلم في أخريات حياته.

موصولة بمعتقدهم خادمة له، فكانت العودة حتمية أو كالحتمية إلى نصوص الآخر، كلما تعلق الأمر بفاتح سلسلة الإسلام وخاتمها، وتلك عودة غايتها تقديم معرفة مطابقة للمتداول في الثقافة، منعا لكل ما يمكن أن يحدث الافتراق، وهو شرط من شروط إثبات المنظومة العقدية.

إن المسلمين لا ينقلون من نصوص الآخر إلا نصوصا محدودة ثابتة، تقتطع من سياقاتها الأصلية أحيانا، تثبت في نصوصهم أمام كل الأجيال اللاحقة، وكأن اللجوء إلى معتقد الآخر إنما هو لجوء قصد التفكيك والتهميش، وهو أمر تقتضيه مرحلة إبراز العقائد الملزمة، وليس هذا الجدل منفصلا عن لحظته التاريخية بل له عوامله الثقافية، لعل أبرزها أن الثقافة لا تنهض بوظيفة بنائية إلا وهي تحدث تنابذا مع ثقافة الآخر أو تطابقا معها، وهما معا لا يكفان عن الحضور في كل لحظات تأسيس الذات الثقافية. لذلك كان الجدل حول النصوص التأسيسية، والشخصيات التاريخية المؤسسة، وكان الانتقال من مدونة إلى أخرى ومن نص تأسيسي إلى آخر، ولم يشعر المسلمون بالفرق الكبير الذي يحدثه هذا الانتقال، ولم ينتبهوا إلى أن التعامل مع القرآن شيء، والتعامل مع التوراة والأناجيل شيء آخر، وإذا ما طالب المسلمون بأن يقع التعامل مع المعتقد الإسلامي دون تجزئة واقتطاعات، فإن ذلك يقتضي أن يقع التعامل مع معتقد آخر بنفس الشرط، وأن يقع في نفس الوقت فهمه بشروطه لا بشروط المعتقد الإسلامي، وإذا لم يتمكن النصارى فعلا من تبيين بنوة المسيح، ففي المقابل لم يقدر المسلمون على إثبات أبوة إبراهيم على سبيل التحقيق.

4-إبراهيم محدد معرفي لبيان معتقدات الآخر

يظهر ذلك خاصة في كتب العقائد وما شابهها، مما كانت الغاية منه الإخبار عن الأديان السابقة، وأديان غير المسلمين، فقد أورد لنا الشهرستاني

(ت 548 هـ) ما يدل على مثل ما ذهبنا إليه، لما كان يخبر عن مذهب الصابئة والحنفاء، فقد أقر أسبقية الطائفة الأولى على الثانية في التاريخ، ورأى أنهم كانوا من خصوم إبراهيم الذين رفضوا قبول دعوته الجديدة، وأخبر عن أمره مع الأصنام وخلافه مع أبيه فقال إنه "عدل إلى كسر مذاهب أصحاب الهياكل"، وذكر أمر استدلاله بالنجوم والكواكب الأخرى وأنه "قرر مذهب الحنفاء، وأبطل مذاهب الصابئة، وبين أن الفطرة هي الحنيفية، وأن الطهارة فيها، وأن الشهادة بالتوحيد مقصورة عليها، وأن النجاة والخلاص متعلقة بها"[54].

وكان ابن النديم (ت بعد 340 هـ) في "الفهرست"، وهو كتاب ملل ونحل وتراجم في نفس الوقت [55]، قد أكد قبل الشهرستاني في الفن الثاني من المقالة الأولى، في أسماء كتب الشرائع المنزلة على مذهب المسلمين ومذاهب أهلها في معرض حديثه عن الحنفاء الصابئين أن "الحنفاء [...] هم الصابئون الإبراهيمية الذين آمنوا بإبراهيم وحملوا عنه الصحف التي أنزلها الله عليه"[56]. وقد قسم الألوسي (1273 – 1342 هـ) [56'] الصابئة إلى فرقتين، الصابئة الحنفاء والصابئة المشركين واعتبرهم قوم إبراهيم الذين كانوا بحران، وتلك دار الصابئة الأولى[57]، ولم يتردد ابن حزم الأندلسي في القول وهو يعرفهم " كان الذي ينتحله الصابئون أقدم الأديان على وجه

---

[54] - الملل والنحل، ج 2، ص 50-51، باب مناظرات إبراهيم الخليل لأصحاب الهياكل، وأصحاب الاشخاص وكسره مذاهبهما، وانظر أيضا، ج 1، ص 6،10.

[55] - ويمكن أن يعد كذلك نوعا من الكتابة التاريخية.

[56] - الفهرست، ص 32، ويظهر أن ابن النديم يميل إلى اعتبار الصابئة صابئتين، صابئة حنفاء، وصابئة مشركين.

[56'] - هو محمود شكري بن عبد الله الحسيني الألوسي، له إضافة إلى بلوغ الأرب، تاريخ بغداد، وغاية الأماني في الرد على النبهاني، أما محمود بن عبد الله الألوسي (1217-1270 هـ) فهو مفسر، ومعروف بتفسيره : روح المعاني.

[57] - بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب، ج 2، ص 24-25.

الأرض والغالب على الدنيا، وهم المكذبون بنبوة إبراهيم[58]، وقد احتاج بعض المصنفين إلى الإخبار عنهم في التعريف ببعض المدن كحران، " وهي مدينة الصابئين، لهم بها تل عليه مصلاهم وينسبونه إلى إبراهيم"[59].

وقد يتحول إبراهيم أحيانا إلى علامة دينية تاريخية، من خلالها تتحدد الجاهلية، وهي المعتبرة عند المسلمين مرحلة شرك، وقد ذكر الألوسي أن من بين تحديدات الجاهلية أنها "كانت في الزمن الذي ولد فيه إبراهيم، وقد كانت المرأة تلبس الدرع من اللؤلؤ، فتمشي وسط الطريق تعرض نفسها على الرجال"[60]، ولا شك في أن المحدد هنا هو المعتقد الجاري بين الناس قبل إبراهيم وتلك إشارة بقدر ما ترتبط بمعنى تاريخ الخليقة، فإنها كاشفة عن أصل المعتقدات قبل ظهور دين التوحيد.

وتأتي الإشارة إلى إبراهيم في باب الاستدلال على عقائد الآخرين، في مثال حديث القلقشندي عن اليهود "[فهم] يستعظمون الوقوع في أمور إنكار خطاب الله، والشرب من نهر طالوت، وإنكار الأنبياء، ومقالة أهل بابل في إبراهيم، وهو قولهم إنه لمن الظالمين في تكسير أصنامهم"[61]. ويرد ذكره على سبيل المقارنة بين نسله المسلمين والمخالفين، فنسل إبراهيم كانوا يعبدون إلاه إبراهيم، ويحجون ويعتمرون على إرث إبراهيم، وبعد ذلك استبدلوا دين إبراهيم وإسماعيل، وعبدوا الأوثان، ومازالت فيهم بقية على دين إبراهيم، وقد ذكر في هذا السياق أن عمرو بن لحي هو أول من

---

(58) - ابن حزم : الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج 1، ص 102.

(59) - أبو سعيد نشوان الحميري : الروض المعطار في أخبار البلدان والأمصار، ص 31. وراجع أيضا معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع لأبي عبيد البكري الأندلسي (ت 487 هـ)، تح مصطفى السقا، عالم الكتب بيروت، مج 1، ص 435.

(60) - بلوغ الأرب، ج 1، ص 17.

(61) - صبح الأعشى، ج 13، ص 266.

غيره[62]،ويقترن ذكر المغير بذكر من لازم دين إبراهيم ولم يفارقــــه وهــو عمرو بن نفيل[63]، وقد قيل زيد بن عمرو بن نفيل، الـــذي اعــتزل عبــادة الأوثان[64]، وكان يقول "أيها الناس هلموا إلي، فإنه لم يبق على دين إبراهيــم غيري"[64']،

وقال شعرا (بحر الرجز):

عذت بما عاذ به إبراهــم

مستقبل الكعبة وهو قائـــــم

يقول أنفي لك عان راغم

مهما تجشمني فإني جاشم[65]

ومثله قال ورقة بن نوفل (ت حوالي 12 ق هــ) محيلا على معنـــى تسلسل النبوة من هود إلى إبراهيم إلى محمد في قصيــــدة مطلعــها (بحــر الطويل):

أتبكر أم أنت العشية رائــــح وفي الصبر من إضمارك الحزن قادح

وظني به أن سوف يبعث صادقا كما أرسل العبدان هود وصالــــح

وموسى وإبراهيم حتى يرى لـــه بهاء ومنشور من الذكر واضــح[66]

والطريف في هذه الأبيات الشعرية المثبتة نسبتها إلى من عاشوا قبـل الإسلام،وذلك ما يعني إن صحت الرواية ولم تكن تلك الأشعار منحولـــة،أن

---

[62] - راجع هشام بن محمد بن السائب الكلبي : الأصنام، تح أحمد زكي، القاهرة، الدار القومية للطباعة والنشر، 1965، ص 6. وراجع أيضا ابن حزم : الفصل، ص 234، والبلاذري : أنساب الأشراف، ج 1، ص 94، والألوسي : بلوغ الأرب، ج 2، ص 200، 224.

[63] - ابن الكلبي : الأصنام، ص 150-151. والقلقشندي : صبح الأعشى، ج 2، ص 463.

[64] - الألوسي : بلوغ الأرب، ج 3، ص 36.

[64'] - م ن، ج 2، ص.ص 249-251، وانظر أيضا ص 266، خبر ابن أبي أنس، وخبر كعب بن أبي لؤي، ج 2، ص.ص 281-282.

[65] - أبو الفرج الإصفهاني : الأغاني، دار إحياء التراث العربي بيروت، ج 3، ص 123-124، 127.

[66] - الألوسي : بلوغ الأرب، ج 2، ص 274.

العرب كانوا يعرفون إبراهيم وإن جزئيا، وليس الأمر على نحو ماكان Dagorn قد انتهى إليه من دراسة كتب الأنساب، كما أشرنا في المدخل في ترسيم النواة الثقافية علميا.

وبسيرة إبراهيم يقع تحديد عيد اليهود، عيد رأس الشهر، إذ أمر الله فيه إبراهيم بذبح ولده إسحاق، ثم فداه بذبح عظيم، وبه يتحدد عيد الإضحى عند المسلمين، إذ فيه تذكر حال أئمة الملة الحنيفية والاعتبار بهم في بذل النفس والأموال في طاعة الله[67].

إن إبراهيم في هذا العنصر يمثل الآلة التي بها يحدد المسلمون نظرتهم إلى أديان الآخر، ومن خلاله يقدمون تصورهم عن معتقداته، وهي ليست نظرة محايثة قائمة على تأمل دقيق في النصوص مفصولة عن إبراهيم وبمعزل عنه، وإنما هي بالضرورة نظرة قياسية على دين إبراهيم، تتحدد بمدى الاختلاف عن الحنيفية واتفاقها معها، وعلى هذا الأساس فهو بالنسبة إلى المصنفين محدد معرفي لا يمكن معرفة أديان الآخر إلا بالعودة إليه، خاصة وهم في أغلب الأحوال كانوا يخبرون عن أديان تتعلق بزمانه، أو هي لاحقة وهو أصلها.

من جهة أخرى يرتقي إبراهيم إلى مستوى العلامة العقدية الفارقة التي في ضوئها وبمقتضاها يمكن الحكم على الأديان السابقة باعتبار مشروعيتها أو عدمها، أي إنه صحح مسارا بإرجاع الإنسان في زمانه إلى الخط السوي، غير أن التحريف قد وقع بعده، فكل الأديان اللاحقة مقيسة عليه إن رام المشتغلون بها تحديد صوابها أو انحرافاتها.

إن هذا التداول اقتضته ضبابية المرحلة التي يخبر عنها المسلمون،

---

[67] - م ن، ج 1، ص.ص 361-365.

وما شابها من غموض يعود إلى ندرة الوثائق وانقطاع الأخبار بالتأخر في الزمن، وذلك ما ألجأ أصحاب كتب العقائد إلى اعتبار إبراهيم كما ذكرنا.

وإذا كان تصور إبراهيم قد اكتمل في ثقافة المسلمين، وكونوا حوله صورة تثبتت تدريجيا، فمن باب أولى وأحرى أن ينطلقوا من المعروف لمعرفة غير المعروف، وبديهي أن القياس في مثل هذه الحال يكون حاضرا. على هذا النحو تتضاف وظيفة أخرى تنهض بها النواة الثقافية وهي التحديد المعرفي، ولا يمكن إقرار وجود هذه الوظيفة إلا عندما يقع اللجوء إلى النواة الثقافية وما لازمها من أسس وعناصر ووحدات لبيان معتقد الآخر وحاله ومبدئه ومعاده.

وهناك فرق بين أن يكون إبراهيم مكونا معرفيا، وأن يكون محددا معرفيا، فالمكون المعرفي لا يكون كذلك إلا بوجود أخبار تمثل أسسا أو عناصر أو وحدات في صنف معرفي مخصوص، أما أن يكون محددا معرفيا فإذا كان مقيسا عليه أو طرفا ضروريا في وجوده لتحديد موضوع آخر، في مثل حال التعرف على معتقد الآخر، وهو قد يبدو حجة معرفية على بطلان رأي الآخر ومقوضا له ولمعتقده في مستوى مكونات التصور وتلك حالة أخرى، ففي عنصر الخلة يقع توظيف وحدة من وحدات المعتقد، هي صفة من صفات إبراهيم، ولكن لا يتم الاشتغال بالنواة فقط، وحالة الاشتغال بالنواة هي التي تعني أنه محدد معرفي، وقلما يقع الاشتغال في المقابل بالتصور برمته.

إن المسلمين لا يخبرون عن الآخر إلا بمقدار ما تسهم به تلك المعرفة في تأسيس صورتهم عن ماضيهم، تلك الصورة التي تكون الذات الغابرة، وهي نفسها التي ينظر بها إلى الآخر ومن خلالها تتحدد الرؤية إليه.

5-إبراهيم في سير مشابهة

قصدنا محاكاة السيرة أو ما وقع تكراره في سيرة فرد، وقد لـهجت بذكره الجماعة وفي الحسبان أنه قد وقع. وعموما يمكن القول إنـــه ابتـدع استجابة لظروف معينة، منها حاجة الجماعة نفسيا إلى بيان مفارقة القدســي للدنيوي، خاصة قصد إظهار مفارقة المعجز الإلاهي لغير المعجز البشـري. ولهذه المحاكاة تجليان، تجلي الإمكان، أي إمكان تحقق الإعجاز كما وقع مـع إبراهيم، فهو مشروط بقدرة الله، وتجلي عدم الإمكان وهو مشروط بغيـاب تدخل الله.

وقد ارتبطت حاجة الجماعة أساسا بعنصر المحنة، بما أنه العنصر الأكــثر دلالة على الخارق وعلى تدخل الإلاه في حياة الإنسان الموحد.

أما بالنسبة إلى تجلي الإمكان، فنهتم فيه بخبر مفـاده أن الأسـود ذا الخمار[68] تنبأ باليمن، فدعا "أبا مسلم الخولاني، فقال اشهد أني رسـول الله، قال لا أسمع، قال اشهد أن محمدا رسول الله، قال نعم، فأمر بنـار، فقـذف فيها، فخرج أبو مسلم يرشح عرقا. فقيل للأسود ذي الخمار، انفه من بـلادك وإلا أفسد عليك الناس، فأخرجوه، ثم قدم المدينة، وبها عمر وأبو بكر، فقـال له عمر، من أين أقبل الرجل، قال من اليمن، قال ما فعل الرجل الذي أحرقـه الكذاب، قال ذلك عبد الله بن ثوب، قال له عمر، بالله أنت هو، قال نعـم ... قال الحمد لله الذي أراني في هذه الأمة من فعل به مثل ما فعل بإبراهيم خليل الرحمان. وكان مشيخة خولان يفخرون على مشيخة عبس ويقولون صاحبكم الكذاب أحرق صاحبنا بالنار فلم تضره"[69] . وقد قيل أيضا إنه لم تحرق منه

---

(68) ـ قيل هو مرتد يمني، ارتد في أيام الرسول وادعى النبوة، وقد قتل سنة 10 أو 11 هـ. راجع ابن الأثير البداية والنهاية حوادث سنة 11 هـ.

(69) ـ ابو العرب محمد بن أحمد بن تميم التميمي (ت 333 هـ) : كتاب المحن، تح يحي وهب الجبوري، دار الغرب الإسلامي، بيروت لبنان، ط 2، 1988، ص 358. لاحظ أن موضوع المحن والمقاتل هو نوع من

إلا أمكنة لم يكن يصبها الوضوء وإنه لما نجا قدم على أبي بكر "فقال له، استغفر لي، فقال الرجل، أنت أحق، فقال له أنت أحق ألقيت في النار فلم تحترق، فاستغفر له ثم خرج إلى الشام، فكان يقال شبيه إبراهيم"(70).

أما تجلي عدم الإمكان فيظهر من خبر من ادعى النبوة، فقال له المأمون إن كانت معجزتك كإبراهيم، نوقد لك نارا، فقال هات ما هو ألين،(71) وكأنه يعبر بذلك عن استحالة حدوث المعجزة، وقد كان الرواة اعتبروه مجنونا. كما يظهر ذلك في خبر أوردناه سابقا في التفسير الشيعي، حين جربت جماعة إلقاء شيخ في النار، على نحو ما وقع لإبراهيم إلا أنه مات.

إن التجلي الأول يعكس بوضوح نظرة المسلمين إلى الإعجاز، فليس ذلك ممكنا أمام الجميع، وإنما هو ما يتفرد به الأنبياء، أو ما يقع للموحدين نادرا، وكأنه هبة مخصوصة، فما وقع لإبراهيم لا يقع إلا له أو لمن شملته رعاية الله رعاية خاصة. وإذا أمعنا النظر، وجدنا أن الأمر لا يتعلق بمجرد استنساخ لسيرة إبراهيم، أو محاكاتها لإثبات وظيفة التعالي الإلاهي، نعم، يمكن أن يقتصر الأمر على هذه الوظيفة، ولكن يمكن العودة بذلك إلى النموذج الثقافي المحدد لسمات البطل كالنبي، ففي خبر أبي مسلم الخولاني تسلسل واضح لنفس العناصر ولنفس الأحداث، وينتهي أمره إلى أن ينفى من المدينة التي يقيم فيها " الملك "، تماما كما كان حال موسى مع فرعون،

الكتابة التاريخية التي لها صلة بالعقائد، مثل مقاتل الطالبيين لأبي الفرج الإصفهاني، وأسماء المغتالين من الأشراف في الجاهلية والإسلام لمحمد بن حبيب، ومحنة الإمام أحمد بن حنبل لتقي الدين المقدسي (ت541هـ)، وكتاب محن الأنبياء والأوصياء والأولياء لأحمد بن إبراهيم القمي (ت 351 هـ).

(70) - التميمي : كتاب المحن، ص 358.

(71) - أحمد بن عبد ربه : العقد الفريد، ج 6، ص 113، وقد ذكر الخبر في المتنبئين والممرورين والبخلاء والطفيليين.

وإبراهيم مع النمرود، وكلما رفض الواحد من هؤلاء الشرك، وأصر على التوحيد دخل حلقة الصراع مع الملك الجبار، الذي يقرر عقابه بالنار، أو بما يشبهها، فإن نجا نفي، وإن ساعة المحنة تتحول دائما إلى لحظة خلاص رباني.

ولعل في خبر عبد المطلب بن هاشم ما يشبه كذلك سيرة إبراهيم مع اختلاف في نتيجة المحنة، فقد نذر أنه إن رزق عشرة أولاد ذكورا ورآهم بين يديه رجالا، أن ينحر أحدهم للكعبة شكرا لربه حين علم أن إبراهيم أمر بذبح ولده، وحين ضرب صاحب القداح السهم، كان على عبد الله، فأخذ عبد المطلب الشفرة، وأتى به، وأضجعه بين أساف ونائلة وهم بذبحه، فوثب ابنه أبو طالب ومنعه وقد ذكره بأخواله من بني مخزوم الذين لن يسكتوا عن دمه، فكان أن فدي بالإبل[72]. والفارق بين ما وقع مع إبراهيم في محنة إسماعيل، ومحنة عبد الله هو تدخل الله مع الأول وغيابه مع الثاني.

وهكذا فإن المسلمين لازموا نمطا ثقافيا سرديا متمحورا حول نواة البطل وما تفترضه من خصوصيات في الصفات والأحداث، ومع إبراهيم نموذج البطل المكرر، يقع توزيع عناصر تصوره على سيرة من شابهه (=شبيه إبراهيم) حتى يصير مضرب الأمثال والاعتبار، وبصرف النظر عن وقوع القصة فعلا من عدم وقوعها، فإن ما يهمنا هو الإشارة إلى أن اهتمام المسلمين بالمحن هو في النهاية اهتمام بأصول المحن عقدا على سيرة الأنبياء أو الأولياء أو الفضلاء، والغاية من ذلك إثبات أمرين، الأول أن رعاية الله قائمة، فهو يراقب المؤمن المسلم الموحد، وينصره على قوى "الشر"، وبهذا يحققون معنى وجود الله في كل مكان وزمان، وحضوره كل

---

(72) ـ الألوسي: بلوغ الأرب، ج 3، ص 47-48.

الأحداث، وهو الذي لا تخفى عليها خافية، وفي هذا معنى تمجيدي، لأن الذاكرة تركز على نسج الأخبار الدالة على عظمة الخالق. أما الثاني فيتمثل في كون عدم إمكان الإعجاز مخصوصا بعالم غير الموحدين وعلى هذا الأساس فرحمة الله لا تشمل إلا المسلم، وهذه اعتبارات بها يقع الحث على الإيمان في مراحل معينة من كل دعوة، وهي في نفس الوقت تذكير بسيرة مثلى لنبي من الأنبياء.

إن الجماعة تحتاج إلى ذلك، كلما انقطع مسار الإعجاز في وجودها فتعمد إلى خلق مشهدية كبرى[73]، بابتداع أحداث شبيهة بالأحداث الإعجازية السابقة، قد تكون أحيانا هي ذاتها ويتغير الشخص فقط، وهي بذلك تحاول أن تثبت للمؤمنين أن الرجاء من الله لم ينقطع، وأن الرعاية الإلاهية قائمة حاضرة في كل عصر. وذلك كأنما يأتي لفتا لنظر الجماعة إلى القوة العظمى، بإضفاء البعد الديني على الحياة، إذ في غيابه ينفرط عقد الجماعة، ولا تكون إعادتها إلى المقدس إلا بتأسيس قصص موازية هي في حقيقتها ضرب من المحاصرة بالإعجاز المستمر. وعلينا أن نعي أن القائم في الأخبار ليس الشخص المذكور علما وإنما هو سلطة النموذج، فهل خرجنا بهذا في الثقافة العربية الإسلامية عن بقية الثقافات، ثم أليست سير الأنبياء في النهاية نوعا من الملاحم وسير الأبطال!

6-إبراهيم في صورة المثال

إننا لا نقصد بالمثال ما له علاقة بالفكرة الفلسفية[74]، بل النموذج الذي يحتذى سلوكه ويقع الإخبار عنه دائما والإحالة عليه على سبيل

---

(73) - Une grande spéctacularité

(74) - لم يرتق سلوك إبراهيم إلى مستوى الفكرة الفلسفية.

التمثل[75]، والمثال يكشف عن علاقة وثيقة بين الفردي والجماعي في تحديد السلوك المحمود من المرذول، فإذا مثلت العرب على الكرم ذكرت إبراهيم، وكذا في بذل النفس والطاعة وغير ذلك. وهي مضامين تتحدد بها نفسية المجموعات الثقافية وتركيباتها، بما أنها نمط من البنى المشتركة بين النسل، تظهر في شكل قيم تتصل بالشخص وتختزل فيه.

لنقل إنها صورة قديمة دالة على قيم في لا وعي الجماعة تكررها وتقيس عليها دون تثبت وتدقيق[76]. والمثال القديم[77] له مجال يظهر فيه بوضوح هو مخيال الجماعة وما اتصل بالحكايات التي تنتجها المجموعات الثقافية[78]، أو ما يورث عن جماعات سابقة وهي ليست أحداثا يعيشها الفرد وإنما هي الموروث عبر الأجيال في مثل الخطيئة، وقتل الأب مع أوديب والزواج بالأم[79].

يظهر إبراهيم في جملة النصوص المخصصة للغرض غاية الجود والكرم ومنتهاهما، فهو يذكر في تعيين واجبات الضيافة، وخاصة لما قام على خدمة الضيف بنفسه من جهة، ومن جهة أخرى يقع تعريف المزور المرائي على أنه من إذا أضاف إنسانا حدثه بسخاوة إبراهيم الخليل، دون أن يكون مضيافا مثله[80]، ومن ثمة فإن قيمة الكرم متحددة بفعل إبراهيم.

---

(75) - إننا نعي أن هذا يدخل في باب التمجيد، غير أننا رأينا أن وظيفته هنا أظهر بما أنه مرتبط بالوظيفة الجمالية وخاصة في الشعر.

(76) - راجع -C.G.Jung : L'homme à la decouverte de son âme. Payot, Paris 1963, p 10-20

(77) - Archétype أو هو المثال القديم الجامع.

(78) - راجع:

C.Lévi-Strauss : Les structures élémentaires de la parenté, PUF, Paris 1949,ch 1

(79) - لمزيد التدقيق تحسن مراجعة : S.Freud : Totem et Tabou, Payot, Paris 1965

(80) - التوحيدي : الإمتاع والمؤانسة، ج 2، ص 69، وج3، ص3. وقد رأى الألوسي أن إبراهيم سن الكرم والضيافة، بلوغ الأرب، ج 1، ص 375.

ويمكن أيضا الانتباه إلى الاهتمام به في باب صفات النساء وأخلاقهن فقد قيل "شكا جرير بن عبد الله إلى عمر بن الخطاب ما يلقى من النساء، فقال لا عليك، فإن التي عندي ربما خرجت من عندها ... فسمع كلامهما ابن مسعود فقال لا عليكما، فإن إبراهيم الخليل شكا إلى ربه رداءة في خلق سارة فأوحى إليه أن البسها على لباسها ما لم ترى في دينها وصمة."[80]

كما ينتقل حضور إبراهيم من صورة المثال عند الجماعة إلى الجريان مجرى المثل، اعتبارا لبعض الأحداث في سيرته فالعبارة القرآنية "فنظر في النجوم" صارت مثلا في التعبير عن التفكير، كما أشار إلى ذلك القرطبي، إذ يقال للرجل إذا فكر في شيء يدبره، نظر في النجوم[81]. ويبدو إبراهيم كذلك حاضرا في مواضع الحكمة حين يكون الفرد المتكلم عارفا بفضل النطق على الصمت في بعض المقامات، وكانت عادة العرب في المثل أن الصمت أبلغ من الكلام في مقامات "فقد ذكر الله في قصة إبراهيم، حين كسر الأصنام وجعلها جذاذا، فقال حكاية عنه ﴿ قالوا أأنت فعلت هذا بآلهتنا يا إبراهيم قال بل فعله كبيرهم هذا فاسألوهم إن كانوا ينطقون ﴾ (الأنبياء21/62-63)، فكان كلامه سببا لنجاته وعلة لخلاصه، وكان كلامه عند ذاك أحمد من صمت غيره في مثل ذلك الموضع، لأنه لو سكت عند سؤالهم إياه لم يكن سكوته إلا على بصر وعلم، وإنما تكلم لأنه رأى الكلام أفضل"[82].

---

[80] - العقد الفريد، ج 6، ص 82. وراجع أيضا ما ذكر في السراري، م ن، ص 99، وما ذكر في حب الولد، ج 2، ص 242، وفي فضيلة الشيب، ج 2، ص 178.

[81] - الجامع لأحكام القرآن، ج 15، ص 92. وراجع كذلك حول هذه المسألة عبد الله صولة : الحجاج في القرآن، مخطوط أطروحة دكتوراه دولة، كلية الآداب بمنوبة، رقم T1251، وقد ذهب إلى أن الغاية في القرآن من قصص إبراهيم هي العمل الناجم عن القول، ج 2، ص 580.

[82] - رسائل الجاحظ، ج 4، ص 234.

ولذلك فإن كون إبراهيم المثال على مــن عــرف مواضــع الكــلام وفضيلته بدل فضيلة الصمت، لمما يستدل به على ملاءمة المقال في مقامات معينة. والجاحظ يوظف هذا المثال توظيفا مضاعفا، إذ به يقوم بالتمثيل على حكمة الكلام وفي نفس الوقت على حجية قول إبراهيــم، ولا شــك فــي أن الاستشهاد بموقف نبي مؤسس لأصل عقدي إنما هو يعني صواب النظر عند الجماعة الإسلامية وصواب الحجة. والمقصود عموما أن بلاغة الكلام فــي مواقف خاصة هي بلاغة نبوية بذكر مقدس وقول حكيم، وغير ذلــك ممــا يتأسس به فن القول في الثقافة العربية الإسلامية.

وقد يقع التمثل أحيانا ببعض العناصر من سيرة إبراهيم ليقع تضمينها في الشعر، خاصة إذا ما كان الحدث الماثل شبيها بالحدث القديــم، أو هــو تجديد له على نحو، فقد قال خويلد بن أسد حين حفر عبد المطلب البئر وهــو يحيل إلى أصل زمزم:

أقول وما قولي علي بهين   إليك ابن سلمى أنت حافر زمزم
حفيرة يوم ابن هاجــــر   وركضة جبريل على عهــــد آدم[83]

ويحضر إبراهيم كذلك في مثال الطاعة والصبر في قصيدة أمية بــن أبي الصلت الثقفي[84] قال:

ولإبراهيم الموفي بنـــــذر   احتسابا وحامل الأجــــــــزال
بكره لم يكن ليصبر عنـــــه   لو رآه في معشر أقتــــــال
أبني إني نذرتك لله شحيـــطا   فاصبر فدى لك حالــــــــي
أجاب الغلام أن قال فيـــــه   كل شيء لله غير انتحـــــال

---

(83) - البلاذري : أنساب الأشراف، ج 1، ص 83.

(84) - راجع نشأته وعقيدته وصعوبة تحديد زمن وفاته في الأغاني، ج 3، ص 180 و محمد بن سلام الجمحي (ت 231 هـ)،طبقات الشعراء، تح محمد سويد، دار إحياء العلوم، بيروت، ط 1، 1998، ص.ص 126-133.

أبتي إنني جزيتك بالله تقيـا به على كل حـــــــــال

فاقض ما قد نذرت لله واكفــف عن دمي ان يمسه سربالي
واشدد الصفد لا أحيد عن السكين حيد الأسير ذي الأغــــــــلال

إنني آلم المحز وإنــــــــي لا أمس الأذقان ذات السبال
وله مدية تخايل في اللحـــم حذام حنية كالهـــــــلال
جعل الله جيده من نحـــــاس إذ رآه زولا مـــن الأزوال
بينما يخلع السرابيل عنـــه فكه ربه بكبش جـــــــلال
قال خذه وأرسل ابنك إنـــي الذي قد فعلتما غير قـــال [85]

إن هذه القصيدة، ليست في النهاية غير تمجيد لسلوك إبراهيم، وأهــم ما يمكن الإشارة إليه أن سلوك إبراهيم الديني يغدو موضوع قول شــــعري، يتمثل به الشاعر في مواقف مخصوصة، ليصبح بذلك مكونا معرفيا يـــؤدي وظيفة جمالية. والتداول مرتبط بمقولة تأسيسية في الشعر العربي، هــــي أن الشعر ديوان العرب، وهو المخبر عن المبدإ وعن السابقين،وإن دلـــت مــن جانب آخر على معرفةالعرب،كما أشرنا سابقا ،بســـيرة إبراهيــم . وهــذه القصيدة دالة على موقف موحد قبل الإسلام وكأنها منظومـــة فـــي غــرض الإلاهيات.

وإن نحن رمنا تحديــد زمـــن إنشـــاد القصيـــدة وظرفـــها الثقـــافي المخصوص بدا لنا أنه زمن ليس للحنيفية فيه أثر بين، وليس للتوحيد فيمـــا بين القبائل العربية معنى، وما محاولة الشاعر استحضار الحنيفيـــة وصـــلا

(85) - شرح ديوان أمية بن أبي الصلت، تح سيف الدين الكاتب وأحمد عصام الكاتب، دار مكتبة الحياة بيروت، د ت، ص 63-64.

بالشعر إلا نوع من ارتجاء عودة المقدس وهو موقف وجودي يتخذه الشاعر وهو ينظر إلى واقعه ويتأمله.وإذا كان الغرض تأملا في الإلاه وفي الكون، فإن إبراهيم في هذا السياق قد استقر نواة ثقافية في الإرث الثقافي الديني، ليعود بالشعر في لحظة زمنية لم يكن فيها غير الشعر أداة تواصل بين الجماعات. ومن ثمة فإن الاستعادة استعادة الذاكرة.

إن جمالية القصيدة تبدأ من وجود إبراهيم وغيره من الأنبياء[86]، وهي كالطقس الذي به يتصل الشاعر بربه، ووظيفتها الخاصة تحقيق التوحيد في زمن كانت فيه نصوص التوحيد متداولة بين قلة من الناس وغير مشاعة بين الجميع، إن لم نقل إنها منسية. ونحن هنا مع نوع من الاشتغال الثقافي بوظيفة التذكير بالأصل قبل الإسلام في مرحلة ثقافية تغيب عنا أهم ملامحها، والأكيد أن عودة الشعر إلى إبراهيم هي عودة التذكير والرغبة في الإحياء.

ويأتي إبراهيم في سياقات أخرى مثالا على الحلم والوقار، وهو يوظف للدفاع عن أبي بكر الخليفة الأول، فحينما بلغ عليا الخليفة الرابع أن قوما ينتقصون أبا بكر وعمر، ذكر أبا بكر فقال "كان والله خير من بقي شبهه رسول الله ... بإبراهيم حلما ووقارا"[87].

وقد اهتم بعض أصحاب الأيديولوجيات المعاصرة بتوظيفه في نفس السياق، فقد اعتبر خالد محمد خالد في حديثه عن الديمقراطية أن المعارضة حق، مثل حق الناس في التنفس، وهو ضرورة للحياة، ويستشهد على تأصل هذا الحق في تاريخ الإنسانية بالرجوع إلى الأديان وانتصارا لذلك، فذكر أمر

---

[86] - قال في البيت الموالي : حي داود وابن عاد وموسى وفريع بنيانه بالثقال

[87] - البلاذري : أنساب الأشراف، ج 2، ص 318، وراجع أيضا نفس القول عن عثمان في كونه الشهيد شبيه إبراهيم، ج 5، ص 3، وراجع أيضا أن عثمان أول من هاجر بعد لوط وإبراهيم، وكما هاجرت سارة مع إبراهيم هاجرت بنت الرسول مع عثمان، ج 1، ص 199 وج 4، ص 482.

إبراهيم مع أصنام قومه وإنكاره ذلك عليهم[88]، وعلى هذا الأساس يمكن اعتبار إبراهيم في الأيديولوجيا العربية المعاصرة مثال المعارض ومدشن السلوك الديمقراطي، وما صورته على هذا النحو إلا فعل أيديولوجي، فكل منظومة سياسية تحاول توظيف أحداث معينة لها أثر في تشكيل مخيال الجماعة، دون أن تقيم روابط متينة تقوم على قواعد منطقية، بين نصها والنص المستحضر.

إن حاجة النص السياسي إلى المثال مقتبسا من قصة إبراهيم حاجة يدفع إليها التشريع للسلوك الديمقراطي، والحث على الاعتراف بالمعارضة والاحتجاج لها في وقت هضم فيه حقها في الوجود في مصر، والغاية قبل هذا وذاك هي شد الجماعة إلى سلوك الماضين والاعتبار والاقتداء بهم، وفي الحسبان أن حدث كسر الأصنام يؤول على هذا النحو ويحمل على السلوك المطلوب ولكنه لم يكن كذلك، فالأمر لا يخلو من تلبيس ظاهر، وكأن إبراهيم يلبس جبة المعارضة.

7-التوظيف في الشعر دلالة على قداسة القيم

يظهر ذلك من صورة كرم الضيافة كما هي عند العرب، فقد تم نقل تلك الصورة مما استقر في الذاكرة عن حدث الذبح، وتمكنت أيما تمكن من ضمير الجماعة، فكان لها انتقال إلى الشعر دلالة على قداسة الكرم "وأهم ما يجسم تقديس الشعر لها القصيدة الميمية المنسوبة إلى الحطيئة والتي يصور

[88] - خالد محمد خالد : الديمقراطية أبدا، مؤسسة الخانجي، القاهرة 1958، ص 236، وقد ولد في مصر سنة 1920، وهو أزهري التكوين، انضم إلى حزب الوفد ثم اليسار العربي، جمع في أيديولوجيته القومية إلى الإسلام، وكان رافضا التيار الإخواني المصري، لكنه تراجع عن مواقفه في السبعينات وانتمى إلى التيار الأصولي. راجع حوله، عبد المجيد البدوي : مواقف المفكرين العرب من قضايا النهضة في العالم العربي منذ مطلع القرن إلى موفى الستينات، منشورات كلية الآداب بمنوبة 1996، ص 236.

فيها طروق ضيف أسرة معدمة في شعب لا شيء فيــه، وحــزن صاحبــها لعجزه عن القرى، وهمه بذبح ابنه له واستعداد الولد لذلك ... ثـــم انفــراج الغمى بظهور قطيع من حمر الوحش على مقربة منه، ورميه أتانا منها قرت ضيفه وأشبعت عائلته[89]. ومطلع هذه القصيدة المنظومة على بحر الطويل:

وطاوي ثلاث عاصب البطن مرمل   ببيداء لم يعرف بها ساكنٌ رسما

وأما الأبيات الدالة على استحضار تلك الصورة الدينية القديمة فهي:

وقال ابنه لما رآه بحيـــــرة   أيا أبت اذبحني ويسر له طعمـــــا

فقال : هيا رباه ضيف ولا قرى   بحقك لا تحرم ذي الليلة اللحمـــا

فبيناهم عنت على البعد عانـــة   قد انتظمت من خلفي مسلحها نظما

وباتوا كراما قد قضوا حق ضيفهم وما غرموا غرما وقد غنموا غنما[90]

إن هذه القصيدة دالة أيما دلالة على شيوع هذه الصورة في الذاكـــرة الشعبية، وإن طرأ عليها بعض تحويل، ففي المحمول الثقافي عن إبراهيم أنه يذبح ابنه استجابة لرؤيا في منامه، وهي على هذا الأساس تحقيق لتكليـــف، بما أن الرؤيا في تصور المسلمين وحي، غير أنها مع الشاعر إجابة لكــــرم الضيافة والاعتقاد في ضرورة القيام بالواجب، مما يعني أن الدافع إلى ذبـــح الابن هو إجابة لكبرياء أنا الشاعر، وتحقيق لقيمة تتأسس بـــها حياتـــه. وإذا كان الحدث الأول انتهى بفداء بعد أن هم إبراهيم بذبح ابنـــه فـــإن الحـــدث اللاحق ينتهي نفس النهاية، بفارق هو أن الفداء "حمر الوحش" جاءت علــــى سبيل الصدفة، والغالب على الظن أن العرب يتمثلونه بوصفه هبة من الله بما أنه كالمعجزة وفي معناها. وإن القصيدة جملة محاكاة لقصة إبراهيم وتقديـس للكرم[91].

---

[89] - مبروك المناعي : الشعر والمال، ص 312.

[90] - ديوان الحطيئة، ص.ص 115-117، وانظر حول الحطيئة : طبقات الشعراء لابن سلام الجمحي، ج 1، ص 46.

[91] - مبروك المناعي، م س، ص 313.

إن ذاكرة الشاعر تنتقي من الأحداث الماضية ومــن الراسـب فـي الموروث القصصي الشعبي ما لاءم مقاما -هو في أصله مقـام الشـاعر- مقيسا على مقام الأنبياء، ويأتي المقال تلازما بين ذكرين، ذكر ديني قديـم، وإنشاد شعري في عصر الشاعر، حتى إن الصورة الدينية تغدو بهذا المعنى صورة شعرية يصدر فيها الشاعر عن موقف قيل إنه جربه وعاشه.

8-التوظيف في قياس

يظهر ذلك جليا في خبرين، الأول يتعلق بموازنة أقامها خالد بن عبد الله الشاعر، فقد خطب يوما قال " إن إبراهيم خليل الله استسقى ماء، فسـقاه الله ملحا أجاجا، وإن أمير المؤمنين استسقى الله ماء فسقاه الله عذبا نقاخا"[92]، وإن هذه الموازنة وإن ظهرت فيها إجابة إبراهيم على غير ما انتظر ليسـت إلا مجازية، فالمقصود تحقيق الخبر في الموازنة لمدح، غاية الشـاعر منـه رفع قيمة الأمير والسمو به إلى ما هو أسمى من مرتبة النبي، فـالله أجـاب دعاء إبراهيم بالماء الملح في حين أجاب الأمير بالعذب الصافي، ساعة طلب السقيا. والموازنة في هذا المستوى تخلق ثقلا لفائدة الأمير مقارنة بالنبي فـي شيء من المبالغة وتحلل من القداسة إلى حين، والخبر ينسج على غير أصل لأداء وظيفة مدحية، ثم سرعان ما ينقطع حضوره، فإذا قارناه بغـيره مـن الأخبار وجدنا ذكره منعدما في كل المدونات القديمة، وكأن الذاكرة تعمد إلى إغفاله وتهميشه وإقصائه من رصيد الإخبار عن إبراهيم.

أما الخبر الثاني، فقد أورده الأصفهاني في إخباره عن محمـد بـن وهيب[93]، فقد دخل يوما على أحمد بن هشام ومدحه، فرأى بين يديه غلمانـا

(92) - الإصفهاني : الأغاني، ج 22، ص 18. والماء النقاخ العذب الصافي.

(93) - شاعر عاش في عصر الدولة العباسية.

روقة مردا وخدما بيضا فرها في نهاية الحسن والجمال، فدهش لما رأى، وبقي متبلدا لا ينطق حرفا، فضحك أحمد منه، وقال له: مالك، ويحك تكلم بما تريد، فقال:

قد كانت الأصنام وهي قديمة كسرت وجدعهن إبراهيم

ولديك أصنام سلمن من الأذى وصفت لهن غضارة ونعيم[94]

وهذا الخبر قياس صورة على صورة فيها فارق بين أصنام قديمة وأصنام ماثلة أمام الشاعر، وإذا كانت الأصنام القديمة قد كسرت، فليس ذلك في سياق التعميم وإنما سلمت منها بقية باقية حاضرة أمام الأمير، وقد علق الشاعر الجمال والحسن على الأصنام، وكأنه يتغنى بما عرف أصلا بالقبح عند القدامى، بما أن الأصنام دليل شرك، ولعله قصد سمة الجمال من انصقالها وشديد بياضها، وهي أصنام مفارقة لأصنام إبراهيم. والشاعر يبدع صورة جديدة من صورة قديمة عبر تحويل ، فإذا القبيح قديما آيل إلى جميل في مقام جديد في حضرة الأمير، هو غير المقام الديني.

وليس خفيا أن العلاقة بين الأصنام القديمة والجديدة تقوم على شبه بجامع هو جمال الصقل، والشاعر بالحالة القديمة يبعث الحالة الجديدة، وفي ذلك إخراج لعناصر التصور إلى تداول جديد، يثبت الأحداث القديمة ويزيدها حضورا بين الناس، فعبارة "جدعهن إبراهيم"، تحيلنا إلى حدث مرتبط بالتوحيد، وإلى انتهاء عهد الأوثان، ولكن عبارة "سلمن من الأذى" تخرج الدلالة إلى حيز آخر دعت إليه الحاجة إلى الوصف والقياس، وبيان أثر الجمال في الشاعر. وإننا بهذا نلمس جليا حضور وظيفة التذكير بالأصل عبر وحدة من وحدات التصور رغم ما طرأ عليها من تحويل.

---

(94) ـ الأغاني، ج 19، ص 86.

9-إبراهيم ذاكرة المدن

لقد اهتم المسلمون بالمدن والأماكن في صنفين معرفيين عرف الأول بكتب البلدان، وهي باب من أبواب المعرفة الجغرافية التاريخية، وعرف الثاني بكتب الرحلات وهي بين التأريخ والأدب. وقد أضحى كل مكان زاره الرحالة أو أرخ له المؤرخ، وقد سكنه إبراهيم أو عبر به مكانا مقدسا، وكان المشتغلون بهذين الصنفين وهم يعرضون إلى تلك الأماكن يخبرون عن كل ما صادفهم منها ولكنهم يميزون من بينها ما أقام به إبراهيم، حتى إنه على السواء يصنع ذاكرة المدينة مثلما يصنع ذاكرة الرحالة والمؤرخ.

إن أكثر الأماكن أهمية في نصوص هؤلاء هو مكة، ويذكر في الحيز المخصص لها في نصوصهم أمر بنائها وتأسيس الحج والرزق والوادي غير ذي زرع[95] وقرني الكبش الذي فدي به إسماعيل وصورة إبراهيم والأزلام بيده، كما يقع الاهتمام بمقامه وبجبل أبي قبيس وعليه مسجده[96]. وعلى هذا الأساس عد الحجاز أفضل المواقع الجغرافية، فبه عجائب أحال عليها المؤلفون في فضله، فـ " من عجائب مقام إبراهيم الحجر الذي كان يقوم عليه لبناء البيت، وبقيت آثار قدميه ظاهرة"[97].

---

(95) - النويري (ت 733 هـ) : نهاية الأرب، ج 1، ص.ص 307-308. والبلاذري : أنساب الأشراف، ج 1، ص 8، وياقوت الحموي : معجم البلدان، ج 4، ص 10، 528، 529.والبكري : معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع، ذكر أمر الصفا والمروة وأخبر عن قصة هاجر وإسماعيل، مج 2، ص.ص 1217-1218، وأبو عبد الله الشريف الإدريسي : نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، ج 1، ص 140، وزكريا القزويني : آثار البلاد وأخبار العباد، حول تحريم مكة والمدينة، ص 108، 120، والحميري: الروض المعطار، ص 497، 531، والألوسي : بلوغ الأرب، ص 229، 240، 245، والقلقشندي : صبح الأعشى، ج4، ص 256، ورحلة ابن بطوطة، ص 370، 383، وراجع قداسة مكة في رسالة الأوطان والبلدان من رسائل الجاحظ، ج 4، ص.ص 118-119، وكذلك أبا الوليد بن أحمد الأزرقي : أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار، تح رشدي الصالح ملحس، مطابع دار الثقافة، مكة، ط 2، 1965، ج 1، ص 38، 48.

(96) - أبو الحسن علي الهروي (ت 611 هـ) : الإشارات إلى معرفة الزيارات، تح جانين سورديل، دمشق 1953، ص 85،86، وحول المصلى قال البلاذري " قال عمر بن الخطاب للرسول، لو اتخذت من مقام إبراهيم مصلى فنزلت " واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى ...، أنساب الأشراف، ج 1، ص 463.

(97) - القلقشندي : صبح الأعشى، ج 4، ص 250.

وقد فسر مقاتل بن سليمان سبب بقاء أثر قدمي إبراهيم بقولـــه " إن الصخور كانت لينة، وإن قدم إبراهيم أثرت في صخرة المقام للين الصخــور يومئذ"[98].

ورغم ما قد يبدو في هذا التفسير من سذاجة، فإن المهم أن أصحــاب هذه المدونات سعوا قدر الإمكان إلى إثبات نفس المرويات وتضمينـــها فــي كتبهم، واعتبارها دالة على فضل الأماكن وقداستها، حتى إن الجبال تكتســب هي الأخرى قداسة من فضل إبراهيم، ففي الشعب من ثبير "خلا إبراهيم بابنه وأضجعه للذبح"[99]، وإن أرض الحجاز وأرض مكة على وجه الخصــوص مباركة ومحبتها حشو القلوب حكمة من الله، وتصديق لدعوة خليله[100].

وإذا كانت الكعبة مقدسة لأن إبراهيم قد بناها، فإن ذكر دمشق يكتسي تقديسا موازيا، إذ قد بناها هي الأخرى من له علاقة بإبراهيم، وقد اقتضـــى التعريف به استحضار ما وقع له من أحداث، وكأن القداسة تكتسب بالاتصال وفي الأعقاب تماما كالنسب. فدمشق " قد بناها ألعازر، غلام إبراهيم، وكــان حبشيا وهبه له نمرود بن كنعان حين خرج من النار، وكــان اســمه دمشــق فسماها باسمه"[101].

كما يضفي جبل قاسيون على مدينة دمشق قداسة مضاعفة، إذ فيـــه "الغار الذي ولد فيه إبراهيم الخليل، وهو غار مستطيل ضيق، عليه مســجد كبير، وله صومعة عالية، ومنه رأى الكوكب والشمس والقمر، حسب ما ورد في الكتاب، وفي ظهر الغار مقامه الذي كان يخرج إليه"[102]، وكذا هو أمــر

---

[98] ـ الألوسي : بلوغ الأرب، ج 3، ص 221.

[99] ـ الحميري : الروض المعطار، ص 149.

[100] ـ رحلة ابن بطوطة، ص 374.

[101] ـ القلقشندي : صبح الأعشى، ج 4، ص 120، والحميري : الروض المعطار، ص 239، والبكري : معجم ما استعجم، مج 1، ص 556، وياقوت الحموي : معجم البلدان، ج 2، ص 527.

[102] ـ رحلة ابن بطوطة، مج 1، ص 327.

مدينة الخليل مدينة مقدسة من حضور إبراهيم ومقامه النهائي فيها، يقول ابن بطوطة "سافرت إلى مدينة الخليل ... وفي داخل المسجد الغار المكرم المقدس فيه قبر إبراهيم وإسحاق ويعقوب" بل إنه سأل، فقيل له إن القبر موجود فعلا ولا يطعن في ذلك غير أهل البدع[103].

وأما حلب، فبكرم إبراهيم الخليل سميت، إذ يقال فيها "حلب إبراهيم، لأن الخليل كان يسكنها، وكانت له الغنم الكثيرة، فكان يسقي الفقراء والمساكين والوارد والصادر من ألبانها، فكانوا يجتمعون ويسألون، حلب إبراهيم، فسميت كذلك"[104]، ونفس الملاحظة تخص مصر، فقد دخلها بعض الأنبياء منهم إبراهيم، ولذلك قدس هذا المصر[105]. وهكذا فإنه ما من مدينة في الشام، لبنان وسوريا والأردن وفلسطين حاليا، إلا لها علاقة بإبراهيم، إضافة إلى مكة وكوثى ربى بالكوفة في العراق وهي أرض مولده[106]، فبيت المقدس[107]، وبعلبك[108]، وحران[109]، ونابلس[110]، وعسقلان (=مدينة بالشام)[111]، هي في النهاية مواطن إبراهيم.

إنها عموما مدن زارها إبراهيم، أو عبر بها أو سكنها، وكان له بها

---

(103) - جاء في حديثه انه سأل عن الأمر برهان الدين الجعبري، المعروف بشيخ الخليل (ت 732 هـ)، رحلة ابن بطوطة، مج 1، ص 239، وراجع أيضا الهروي كتاب الإشارات إلى معرفة الزيارات، ص 30، 35، والروض المعطار للحميري، ج 2، ص 442.

(104) - رحلة ابن بطوطة، مج 1، ص 276، وصبح الأعشى، ج 4، ص 120، والقزويني في آثار البلاد، ص 183، والحميري : الروض المعطار، ص 167.

(105) - صبح الأعشى، ج 3، ص 306.

(106) - ياقوت الحموي : معجم البلدان، ص 553، وانظر حول كوثى، ابن بطوطة، مج 2، ص 54 والإشارات للهروي، ص 11، 18.

(107) - معجم البلدان، ج 1، ص.ص 195-200، وج 3، ص 20.

(108) - م ن، ص 537.

(109) - البكري : معجم ما استعجم، مج 1، ص 435، والادريسي : نزهة المشتاق، ج 2، ص 664، والهروي : الإشارات، ص 64، وقارن بما ذكره الفيلسوف اليهودي ابن ميمون في دلالة الحائرين، ص 158.

(110) - القزوين : آثار البلاد، ص 277، والهروي : الإشارات، ص 23.

(111) - الحميري : الروض المعطار، ص 420.

مشهد، أو مسجد، أو حفر بها بئرا، وفي كل الأحوال له بها أثر. ولئن كـــان أصحاب معاجم البلدان يقرون قداسة المدينة بذكر أمر إبراهيم وما كان لـــه من علاقة بها، فإن الرحالة كانوا أكثر تحقيقا للغرض بمـــا أنــهم خرجــوا يعاينون أثر إبراهيم في تلك الأماكن المقدسة، حتى إن ارتحالهم لكأنما هـــو رحلة البحث عن المقدس، ولا أدل على ذلك من رحلة ابن جبير. فحضـــور إبراهيم في الأماكن التي زارها هو حضور الاستمرار لا حضور الانقطــاع، فأن يشاهد في مصر مسجده المنسوب إليه والذي قيل إن به أثر دابته التـــي كان يركبها[112] وأن يرتحل طلبا لرؤية الحجـــاز والـــوادي غـــير ذي زرع والجبال التي جعل عليها إبراهيم أجـــزاء الطـــير[113]، والغـــار فـــي جبـــل قاسيون[114]، كل ذلك يعني أن الشوق إلى الرحلـــة هـــو شـــوق الاســـتعادة والاكتشاف وأن خط الارتحال كان على خطى الأب ومؤسس الإســـلام الأول أو لنقل إنه سفر في مثل الحج.

إن استعادة المكان وترتيب الرحلة، والإخبار عنها بما يلازم ســـيرة إبراهيم إنما هو في النهاية تحيين لقداسة الأماكن، وفي نفس الوقت إحياء في شكل إخبار لمسار الإسلام ومبدئه. وبذلك يجعل الرحالـــة الجماعـــة تعيـــش السيرة بشكل جديد، أي تعيشها وجدانيا كلما داومـــت القـــراءة فيمـــا كتبـــه الرحالة، وكلما وجدت لذة في الأساطير التي أخبر بها عن سيرة المـــاضين، وكلاهما الرحالة والقارئ لا يتطرق إلى ذهنه أدنى شك في حقيقة ما ذكـــر وما شوهد رغم أنه أحيانا كثيرة عجيب أوهام وهذيان وخرافة.

إن الرحلة موظفة ثقافيا لاستعادة الماضي وتمجيده ومعايشته، وأمـــا

---

(112) - رحلة ابن جبير، ص 33.

(113) - م ن، ص.ص 86-89.

(114) - م ن، ص 236، وذلك الغار هو الذي رأى منه الكوكب والقمر.

الإخبار عن الأماكن فهو تشريع لقداستها وفي نفس الوقت هو عملية تجذيـــر للإنسان في المكان العقدي وربطه بالموقع المقدس. ولا شك أن في خطـــــى إبراهيم المعتبرة قائمة في الأماكن بركة يحتاج إليها الفرد المؤمن كي يضفي على حياته معنى. ومن هنا هذا الحضور المضاعف لإبراهيـــم فـــي حيـــاة المجموعة الثقافية، الذي يتم عبر ترسيم السيرة في التاريخ وإعطائها قيمـــة لا تعدلها قيمة في النصوص التاريخية، وترسيم أثره في المكان الماثل المعـــاين بدءا من أثر دابته بمصر إلى أثر قدمه في مكة إلى قبره في الخليل. وبـــهذا يتجلى خط الارتحال المقدس في تلك الأماكن، أو هكذا خيل لأهلها قبلا كمـــا خيل للمسلمين فيما بعد.

10- نتائج صيغة التوظيف في تداول التصور

ننتهي من دراسة كيفية تداول التصور بيـــن المجـــالات المعرفيـــة وحصر وظائفه إلى جملة من النتائج تبدو موصولة بما يمكن أن نسميه تفكك عناصر البنية، وهذا التفكك لم يسبب ضياع التصور أو اندثاره، ولكنه داخـلى في إطار وظيفة التذكير بالأصل، فحاجة المشـــتغلين بالأســس والعنـــاصر والوحدات لم يكن يدفع إليها، أولا وأخيرا، ضرورة وجود البعد العقدي فـــي مصنفاتهم، بل الحاجة إلى تأسيس معرفي للصنف، تغـــدو فيـــها مكونـــات التصور مواضيع معرفية.

ورغم ذلك فإنهم لم يغفلوا الإشارة إلى البعد العقدي، إذ هو حـــاضر بشكل أو بآخر في نصوصهم، وإن لم يكن مركز اهتمامهم ومحوره، وإنمـــا كانت هناك أولوية لغيره. ويبدو لنا أحيانا أن العقدي كان كالمعتبر معروفـــا، إذا لم نقل إن حضوره الجزئي يمكن أن يعوض حضوره الكلي، كما يبدو أن

هناك سعيا إلى استحضاره دون أن يكون مهيمنا، فبان مرة في حضور جزئي بإيراد بعض النتف الخبرية، وبان مرة أخرى بحضور النواة الثقافية فقط.

على هذا الأساس تهم النتيجة الأولى:

- عملية التفكيك في حد ذاتها، فهي ليست تالية لتبنين التصور ضرورة، بل تمت أحيانا قبل ذلك، لأن العناصر كانت مشتتة بطبيعتها في بنية البداية أو البنية الوسيطة، وقد ركبها المشتغلون بالمجالات المذكورة حسب الحاجة إليها، والتقطوها أحيانا وهي مادة خام. والمهم أن تفكيك الأسس والعناصر والوحدات بعد البنينة لم تكن الغاية منه إعادة التركيب لما كان أو قصد تحقيق شكل مختلف، كما أنها ليست إعادة تمحيص وتدقيق غايتها الوصول إلى نظام معين داخل نسق من أنساق الثقافة، وإنما الغاية مزيد التذرير والتشتيت بالشكل الذي يجعل تلك المكونات قادرة على النهوض بوظيفة التذكير بالأصل.

إذا قرأ الفرد المسلم ما يخبره عن سيرة إبراهيم أو أوصافه، تذكره نواة ثم تذكر سيرته ومجمل أحداث حياته أو بعض الأحداث الكبرى، وذلك كاشف عن أسس اشتغال الثقافة ذاتها. والمصنف قد لا يعي هذا الأمر أحيانا، مما يعني أن الثقافة تبدعها الجماعة، ولكنها تغدو شأنا يتجاوز الجماعة ويعلو عليها[115]، والتصور بهذا المعنى تبدعه الجماعة ليتسلط عليها فيما بعد، والجماعة العقدية تستحضره، وتتداول مكوناته لأنه فعلا يعلو عليها ويسيطر على لا وعيها، ولذلك فهو يحكم كل مصنفاتها وموضوعاتها الفكرية التي تتشكل به ويشكلها في مظاهر مختلفة.

---

(115) - يمكن أن نأخذ أمثلة أخرى دالة على ما ذكرنا، كظواهر الأعراف والأديان والقانون، فكلها مما تؤسسه الجماعة، لكنها تخضع لها فيما بعد وتفقد القدرة على السيطرة على حضورها، ويصبح للأولى سلطان على الثانية. والجماعة إن حاولت إبعادها تتصادم مع ذاتها وذلك ما أدى أحيانا إلى نوع من التدمير الذاتي.

- أما النتيجة الثانية، فتتعلق بنفاذ التصور إلى العمق الثقافي، فنحن نعلم أن الثقافة تتكون من طبقات، الطبقة الأولى هي ما يبدو ظاهرا للعيان في المتداول الرسمي، والطبقة الثانية وهي خفية ولا تظهر كما تظهر الأولى، هي طبقة الأيديولوجيا، وأعمق منهما الطبقة الثالثة المعروفة بالمتخيل الجماعي. فإذا ما وقع تداول التصور في النصوص الثقافية الرسمية الظاهرة من القرآن والحديث والتفسير وبعد ذلك في النصوص الأيديولوجية في كتب الفرق الإسلامية ثم في متخيل الجماعات الشعبية، فإن ذلك يعني أنه صار نافذا نفاذا كبيرا وليس سهلا تدميره، وهذا ما سيؤثر فيما بعد في محاولات زحزحة عناصر التصور أو أسسه في المعرفة المعاصرة، كما سنبين ذلك فيما يأتي من الدراسة.

إن التداول يكسب التصور حماية ومناعة، ويؤمن له حضورا واستمرارا بين الأفراد ومن ثم فإن توزع عناصره يبقى الأكثر دلالة على ديمومة كل التصورات الثقافية. وفي المقابل فإن انعدام تداول التصورات يكاد يجعلها ميتة، وغير ذات بال، بل لا أثر لها في الحياة، ولا يمكنها أن تساهم مساهمة بينة في تشكيل مخيال الجماعة، وقلما يحتاج إليها أصحاب الأيديولوجيات، بما أنها لن تحدث أثرا في النفوس كسابقاتها.

- أما النتيجة الثالثة فمتعلقة بتحديد زمن نفاذ التصور، وذلك ما يصعب حصره، ولكنه عموما يدل على ثبات التصور الناتج عن البنينة، وهذا يعني أن التداول غير مؤثر في البنية، بل لكأن التداول بنى متتابعة وانتظام جديد داخل تصورات أخرى في نسق ثقافي جديد. وما التداول إلا دليل حركية التصور وتمططه في الأحياز المعرفية المختلفة والأحياز الزمنية المتلاحقة.

بهذا ننتهي إلى قانون أساسي في دراسة التصورات، هو أن تشكل

التصور يظهر من اعتباره بنية ثابتة قائمة في زمن، وفي نفس الوقت باعتباره بنية صائرة في الزمن، وإن كل ثبات وصيرورة مرتبطان ضرورة بالوظيفة التي يؤديانها في زمن ما أو في مجال معرفي دون آخر. وهنا نتساءل هل البنى متغيرة في العقائد؟

إنها في الأصل متحولة بثبات وهي ليست بنى متعددة بقدر ما هي بنية واحدة منتقلة، وحضورها مرتبط دائما بوظائف جديدة إضافة إلى أدائها أحيانا لنفس الوظائف السابقة، ومثل هذا يفضي بنا إلى قانون آخر، فبنية التصور لا تتغير والتصور لا يتغير ولكن الوظيفة متغيرة. ولا تنقلب الوظيفة على التصور لتغيره إلا إذا ما دمرته الجماعة في ذاته أو أغفلته كليا بخلق تصورات موازية، وهو ما قد يحدث في المعرفة المعاصرة التي تنتج عن ذهنية منتجة جديدة في عصر لاحق.

الفصل الثالث

صيغة تقليدية في محاولة تغيير الرؤية في المعرفة الدينية

"إن الفترة الحالية تشكل إحدى اللحظات الحرجة التـي يشـهد فيـها الفكـر البشري تحولا وتبدلا، وهناك عاملان أساسيان يشكلان الأساس الجذري لهذا التحول، هما أولا تدمير العقائد الدينية والسياسية والاجتماعية ... وأما الثانـي فهو خلق الشروط الجديدة كليا بالنسبة إلى الوجود والفكر "

Gostave le Bon
Psychologie des foules

تحسن الإشارة في هذا المستوى إلى أننا ننتقل من فضاء بنية معرفية تقليدية إلى فضاء بنية معرفية حداثية، والفضاء الثـــاني لـــه خصوصيـــات وسمات بها يختلف عن سابقه التقليدي، ومن البديهي في هذه الحال الإلمـــاع إلى أن ما يأتي من صيغ قد ظهر في البنية الجديدة ،متأثرا بها على نحو ،بل في تلك الصيغ علاماتها الدالة عليها .والبين أنها مشدودة إلى طرفين،أحدهما قديم والآخر جديد، وبينهما اتصال وتركيب أحيانا مثلما بينهما تباعد أحيانـــا أخرى.

ولكن هل يعني ذلك أن هذا الاتصال/التركيب يـــهدد تلـــك الصيـــغ الأولى حتى يصبح نافيا لبعض عناصرها؟ أم إن التباعد إن وجد هـــو فـــي جوهره محافظة على الأسس الأصلية بكيفية تظهر ترددا بين الوفاء للقديم أو قبول إحراج المعرفة الحداثية؟

حتى نتمكن من إجابة ممكنة تثني العناصر المخصصة للغرض رأينـا أن ليس أنسب لمزيد الدقة من تحديد أسس المعرفة الحداثية ومقارنتها بأسس المعرفة القديمة.

1-في أسس الحداثة[*]

قامت الحداثة على ثلاثة مبادئ أساسية[1]:

أ- الذاتية/Subjectivité

يمكن تلخيص هذا المبدإ الذي صاغه ديكارت(ت 1650) في ثلاثـــة

---

[*] -إن ما نذكره عن الحداثة غيض من فيض ،ولسنا نشير إلا إلى ما له صلة بموضوعنا.

[1] -راجع محمد الشيخ وياسر الطائي، مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة ،دار الطليعة ،بيروت ط1 ،1996،ص12.

معان، أولوية الذات وانتصار الذات ورؤية الإنسان للعالم،وفي هذا السياق لم تعد النظرة المهيمنة تلك النظرة القديمة،المعروفة بالنظرة اللاهوتية، وإنما انبثق عصر جديد، هو عصر تصورات الإنسان للعالم[2]، وصارت الجرأة على المقدس ممكنة، وبدأ تفكيك التصورات القديمة وبيان تهافتها، وبعبارة أخرى لم يعد الله الصانع الحقيقي بل الإنسان هو الصانع القادر على مباشرة الخلق والإبداع وعلىإثبات وجوده في العالم، وبذلك انتهى اليقين وتراجع الوثوق،وحل محلهما المتغير وغير القار النسبي. وقد أفضت هذه النظرة إلى نتيجتين:

-أن العالم وجود ليس خلقا بالمعنى اللاهوتي،وذلك ما أفضى إلى فهم قوانين التحكم فيه.

-أن عالم الآلهة قد تراجع وانكفأت وغارت رؤيتها وولت قيمها[3] ،بل تم هتك ذلك العالم المقدس وحل بديله العالم الدنيوي الإنساني . وهكذا فإن الفكرلم يعد مشلولا"بسبب الغائية القائمة على الوحي"[4] وليس خفيا أن عالم الآلهة لم يقص تماما بقدر ما أبعد إلى حياة الفرد الخاصة[5][*].

ب-العقلانية Ratonalisme

تقتضي العقلانية كما هي عند لايبنتز (ت1716) أن رؤية الأشياء والمواضيع تنطلق من مبدإ لا محيد عنه هو "أن لكل شيء سببا معقولا"،

---

(2) -من ،ص 12

(3) -م ن ص ن

(4) -الان تورين :نقد الحداثة، تر أنور مغيث ،المجلس الأعلى للثقافة ،مصر 1997،ص19.

(5) - انظر هنا دور كارل ماركس في الفصل بين عالم الإنسان وعالم الآلهة في:
Henri LEfebvre,Introduction à la modernité, Minuit, Paris1962,ch11,pp ,170-175.

(*) -من الواضح اليوم أن الذات لم تعد مدار النظر،وإنما يبدو أنها فقدت وضعها الأنطولوجي.
راجع:
Michel Meyer: De la problématologie.Philosophie/Science et langue, PierreMargada.1986,p345.

والإنسان يبحث عن الأسباب المعقولة رادا غير المعقولة في تفسير أســـرار الموجودات "متجاوزا بذلك ألغاز الميتافيزيقا القديمة"[6] وبهذا المعنـــى فــإن العقل انتصر وهو"وحده الذي يعقد الصلة بيـــن الفعــل الإنســاني ونظــام العالم...وهو الذي يهب الحياة للعلم وتطبيقاته ،وهو أيضا الذي يتحكــم فـــي تكييف الحياة الاجتماعية مع الحاجات الفردية والجماعية"[7] والرؤية الســائدة إنما هي رؤية نسقية تبنى من جهة العلم وتفهم في إطار عقلانية النظام وهي شاملة Vision exhaustive[8].

ج-العدمية NIhilisme

يعود النظر في هذا المبدإ إلى نيتشه وهولامحالة متولد عن السابقين، وبيانه أن لا قيمة للقيم، بل ليس لها حقيقة وهي قد فقدت معناهـــا الأصلـــي "والحق أن حركة التنوير استبقت نيتشه إلى تقرير مبدإ العدمية،وكان ذلك من خلال كشفها عن أساس المثل الدينية والقيم الأخلاقيـــة والمبـــادئ السياســـية فعرتها وأبانت تهافتها[9].

وبالإجمال فإن الخطاب المعرفي الإنساني فارق الخطـــاب الإلاهـــي بمقتضى هذه التحولات وأصبح يؤسس ابستمولوجيا حول الخطاب العلمـــــي ذاته ولا أدل على ذلك من أعمال باشلار، وهابرماس ،وفوكو.هكـــذا يمكـــن القول إن الجرأة بينة في نقد الخطاب الديني بل ونقد الخطاب العلماني النــافي أحيانا.

---

[6] -مقاربات في الحداثة ، م س ص،13

[7] -آلان تورين ،م س،ص19.

[8] -مقاربات في الحداثة م س ،14.

[9] -م س ص ،14.

والنتيجة مما سبق ذكره أن يقين الأديان قد ولى، وأصبحت الحقيقة متعددة إضافة إلى نسبيتها ولا يمكن الحديث عن كنه الأشياء كنها نهائيا.

إذا كانت الحداثة على ما بينا في اختصار شديد، فهل يمكن للمعارف القديمة والتصورات أن تظل كما هي؟ والحال أن علما حداثيا كاملا قد نشأ يعرف منذ عقد بعلم الاستشكال.وما حال المسلمات في المعرفة الدينية في ضوء قوة السؤال(*) .

2-في الفرق بين الأسس المعرفية العلمية والأسس الدينية

باعتبار ما نشير إليه لاحقا من مماثلات مستحيلة قد عمد إليها أهل المعرفة الدينيه في هذا العصر، رأينا من الضروري بيان الفروق بين هذين النوعين، وفي الحسبان أن النتائج اللاحقة قد لا تفهم دون هذه الإشارات في الغرض.

للتمييز بين هذين المفهومين يحسن أولا تحديد الأساس/الأس إذ من خلال تحديده نتمكن من ضبط الفروق بين ما يعتبر ظاهرة معرفية وما يلحق بباب الظواهر الدينية. ولا بد من الانتباه إلى أمر أساسي هو أن الظاهرة الدينية تقدم نفسها دائما على أنها ظاهرة معرفية،و في هذا المستوى ندرك أن معارفنا نوعان: معرفة دينية تقابلها معرفة أخرى غير دينية، نصنف ضمنها المعرفة العلمية. وعموما بما أن لهذا الفصل حدا أساسيا هو علاقة الظواهر الدينية بالظواهر المعرفية العلمية فيما سمي بتحديث تصور إبراهيم، أي تحديث المعرفة الدينية في النهاية فإننا نروم إقامة حدود التمييز بينهما على أساس ماله علاقة بالوضعية المنطقية للمعرفتين..

(*) - Michel Meyer: op,p348.

أ-مفهوم الأس المعرفي[10]

إن الأس وحدة منطقية، أي علة في تأسيس بناء نظري أو مادي مع فارق جوهري، فالمبدأ المنطقي في صياغة نظرية مرتبط بأصله النظري المجرد في حين أنه ماديا موضوعي الوجود وعلة وجود الشيء[11] وهو بين عيانا. والأساس في حالة المعرفة النظرية مكون من مكونات المشروع النظري وهو منتظم في النظرية ينتج معلولا وتنتج عنه جملة مترابطة من الاستدلالات والنتائج. ولذلك يمكن اعتبار الأس نظريا كان أو عمليا بمثابة الشرط المكون لما يأتي بعده، وهو ضرورة قبلي الوجود وما يترتب عنه يستمد منه معناه لأنه أصل لا يمكن استنباطه من غيره بل منه يستنبط وعليه يتأسس النسق، بعبارة أخرى إنه يسبق جميع الأفكار، وبوضعه يتم تبرير ما بعده لما كان وحدة منطقية أصلية.

على هذا النحو نعد الأس شرطا من شروط صياغة الموضوع وبه تتحدد قوانين الاشتغال وتتشكل النظرية. وكل نظرية تتغير أسسها هي بمعنى من المعاني تتحول تدريجيا عن أصولها الأولى نحو أصول جديدة مما يجعلها قابلة لأن توسم بأنها نظرية جديدة أو نظرية فرع.

إن البحث في الأسس ضروري لأنه بحث فيما هو أولي لإقامة نظرية أو مشروع معين أي لإقامة بنية معرفية، وإدراك البنية مرتبط بوصف انتظام الأسس ومواقعها فيها، قد تكون تلك البنية معرفية مثلما تكون

---

(10) - يندرج الأس عادة ضمن كل تاسيس نظري Fondement théorique وهو كل قاعدة في ذلك التاسيس base من جهة ومبدا principe من جهة اخرى.

(11)- راجع التمييز المنطقي الذي قام به خليل احمد خليل فى معجم مفاتيح العلوم الإنسانية مصطلح : اساس ص35 وانظر اهتمام باشلار بالأمر في :

- La philosophie du non. P.U.F. 1979.
- Le nouvel esprit scientifique. P.U.F. 1968 ch I.

أيديولوجية. وبصرف النظر عما سمي بالتناسق Consilience والانسجام Cohérence والبساطة Simplicité[12] في كل نظرية، فإن الأصل في انتظام الأسس هو عدم التناقض في المعرفة المجردة أو الخالصة والفاعلية L'efficacité في النظريات الأيديولوجية.ومجمل القول في هذا الباب أن أساسا ما في نظرية معرفية إذا ما انتقل إلى غير مجاله الأصلي ولم يتم انتظامه فيه يبقى ظاهر الإقحام،وعندئذ فإن تركيبه في غير فضائه المنطقي قد يؤدي إلى خلخلة المجال المنقول إليه.

ب-التمييز بين الأس المعرفي العلمي والأس الديني.

يمكن للدارس أن يجد فروقا كثيرة بالنظر في الطبيعة الاختلافية بين المعرفتين من جهة المصدر والنوع والاعتبارات.[12']

- فمن جهة المصدر، لا معرفة غير المعرفة الصادرة عن الخالق ولذلك فكل الأسس ترجعها الجماعة المرجعية عبر التاريخ إلى حجيته، ومن ثمة فهي إلاهية الأصل وإن لم تكن فعلا إلاهية فهي قد صدرت عنها فصارت مثلها. وفي المقابل فإن المعرفة العلمية في أسسها إنسانية الوضع بشرية الصياغة. ومثل هذا الاختلاف جوهري في بيان الفرق بين صيغتي الإلزام التي تسم المعرفة الدينية واللاإلزام التي تسم المعرفة العلمية. ومثال ذلك أنك إذا قلت في نظرية علمية حول مبدإ ما هذا ممكن الوجود في نسق الصياغة أو واجب الوجود فهو ملزم في حدود النظرية المعنية لكنه في منظومة دينية وفي كل عقائد مجموعتها السياسية يبقى دائما في محل

---

[12] - راجع مقال :

Edward .O.Wilson : Back from Chaos in the Atlantic Monthly, March 98

وقد ترجمه حسين بيومي في مجلة الثقافة العالمية عدد 9/90 - 1998.

[12'] - عادل ضاهر :الأسس الفلسفية للعلمانية، دار الساقي ،لندن،1998 ،صص77-79.

الواجب.لنقل إن الإلزام أمر كلي في المعرفة الدينية، محدود في المعرفة العلمية ومقيد.

إن هذا الفرق يؤثر لا محالة في المواضيع والنتائج، فمواضيع المعرفة الدينية تدور حول نواة أصل هي الله وما جرى في مجراها كالإيمان والطاعة وغيرهما، ولكنها في المعرفة العلمية تدور حول نوى كثيرة. ومثال ذلك أنك إذا قلت هذا موضوع الطبيعة أو موضوع الإنسان في أصل نظري أخبرت ضرورة عن النواة المركزية "الله" في المعرفة الدينية، لكنك في المعرفة العلمية تجعلها محور ذاتها فالإنسان نواة ذاته والطبيعة كذلك. والاختلاف بين هذا وذاك مرتبط بالجواز والممكن في الأولى والضروري في الثانية.

والنتائج المترتبة عن جملة قضايا المعرفة الدينية مشروطة بالصدق الضروري ولكنها في المعرفة العلمية مشروطة بالممكن النسبي[13] وصدقها لا يظهر من طبيعة موضوعها ولا هو متعلق به بل يتصل الصدق بانسجامها وتناسق أسسها وغياب الإقحام. وبذلك فإن واقعة الصدق واقعة معرفية يقع تمثلها في إطار الشروط العلمية لا خارجها.

- أما من جهة النوع، فيمكن القول إن الأس الديني لا يقر إلا بطبيعته الأخلاقية أولا وأخيرا وبمدى أثره في تشكيل السلوك الجماعي الديني وانتظام العلاقات بين المجموعة. وإذا كانت صيغة الأخلاق إلزامية في المعرفة الدينية فهي ملزمة أيضا في المعرفة العلمية ولكن صيغة الإلزام تختلف عنها نوعيا لأن الأساس الديني مبني بأخلاق محددة إلاهيا، والمعرفي متأسس بأخلاق حددتها شروط عقلية، وهناك فارق منظور بين الحلال

---

(13) - راجع عادل ضاهر : الأسس الفلسفية للعلمانية -دار الساقي لندن- 1998 ص 77-79، وراجع مقاله في الموسوعة الفلسفية العربية "معرفة" ج I ص 755-762.

والحرام والروح العلمية. والحاصل من ذلك أن العلاقة بين الأس الديني والأخلاق علاقة ضرورية ولكنها في المعرفة العلمية علاقة جائزة تتوفر بضبط شروط الإنسانية.

- وفي خصوص الاعتبارات فإن أسس المعرفة العلمية تبرر وجودها بالمقتضى الفلسفي والمنطقي والمفهومي أي المقتضيات العقلية التي هي اعتبارات عقلية خالصة[14] . أما في المعرفة الدينية فهي في الغالب لا تتصل بالعقل وإنما تتحدد بالمعطى الإيماني، وفي أحسن الأحوال كما رأى القدامى "العقل من الإيمان"، وقد أرادوا تقييد العقل وشده. والفرق بينهما أن الاعتبار الفلسفي أو المنطقي في العلم ممكن الإدراك والتدبر ولكنه في الدين ضروري وليس له حد المساءلة بل اليقين والثبوت، ولا أدل على ذلك من أس الإعجاز في المعرفة الدينية فهو بين بالتصديق متعذر بالعقل.

ويبدو الاختلاف من المقابلة بين الأمر في صيغة التكليف ومقتضى العقل، ففي المعرفة الدينية لا ينتج الأس عن تفكير بل عن طاعة وهو في المعرفة العلمية خلاصة التفكير أي خلاصة التجربة. وفي الحالة الأولى هناك معنى التعليم، وفي الثانية معنى البحث، وعلى كل حال فإنه اختلاف يظهر في التباعد بين التلقي والتجربة، التلقي في الدين والتجربة في العلم.

إن الأس الديني أس غير إنتاجي لأنه يحصل بالطاعة وتنفيذ الأمر والتسليم، في حين أن الأس العلمي إنتاجي يصنعه الإنسان لنفسه. وإذا كان مؤسس نظرية علمية يجرب وينتهي إلى أس فإن أهل المعرفة الدينية ينطلقون من الأس إيمانا ليستدلوا على ضرورته وصدقه، مما يعني أن أس المعرفة الدينية principe إنما هو في النهاية المسلمة l'évidence ، خاصة إن أقررنا أن المؤمن لا يخضع إلى قلق الظن أو الرغبة في المعرفة كحالة

---

(14) - م ن ص 7.

نفسية تعكس توقا معرفيا، بل إلى صيغة تقريرية إلزامية[15].

وليس خفيا أن صاحب المشروع العلمي وهو يؤسس المعرفة العلمية يعيش الحالة معرفيا، في حين يعيش الديان الحالة الإيمانية دينيا عقديا، حتى إن الأول يبدأ من الاندهاش الفلسفي والثاني يبدأ من الاندهاش الإعجازي.

إن العالم في المعرفة العلمية يحقق ذاته في تفرد أقل ما يقال فيه أنه علمي لما كان ينظر إلى الأشياء والعالم والمواضيع المطروقة من زاوية نظره المبتكرة، ويمارس سلطة على وجوده كونه مبدعا، غير أن صاحب المعرفة الدينية لا يحقق تفردا وإنما قيمته في إعادة الصياغة-أو التفسير وسلوك طريق مسلوكة سابقا. وبمعنى آخر يكمن الفرق في ابتعاد التفكير عن التسجيل، والبحث عن الطريف الجديد، مقابل تسجيل البديهي المجمع عليه، وإنه لا إجماع في المعرفة العلمية إلا حينا من الزمن مقابل دوامه في المعرفة الدينية[16].

لقد ألمعنا سابقا إلى أن الأسس المعرفية الدينية هي مكونات المنظومة الدينية الأولية وهي شروط لا تشرط بشيء لأنها عماد النظر ومداره، وهي محددة بالعدد جوهرية في الصياغة، وغياب أس منها قد يعني انهيار المنظومة لأن ضرورة الأس من ضرورة صدق المنظومة. مثل ذلك يقتضي النظر إلى الأس نظرة خاصة فهو موضوع يقع التعرف عليه حتى تنشأ

---

[15] - انظر مقال "إيمان" لحسن حنفي في الموسوعة الفلسفية العربية ج 1 ص 168، وقد اعتبر أن الإيمان مرتبة أعلى من الظن. وفي الأصل فإن الظن بداية سلوك معرفي بخلاف الإيمان الذي هو قرار وهو يتعين دائما بموضوع غير مرني يتوسل إليه بالتسليم، أما المعرفة العلمية فهي ذات مواضيع محددة يمكن للعقل أن يتدبرها : راجع

Hick, J-H : Faith and knowledge, Newyork 1957. Ch I p20-25

[16] - راجع عبد الله العروي : مفهوم العقل. المركز الثقافي العربي 1996 ص 11. وراجع كيفيات التحولات العلمية في :

Kuhn Thomas.s : La structure des révolutions scientifiques, T.F. Paris. Flammarion 1983.

حوله جملة من المعارف يكون فيها نواة أساسية، توصف وتدور حولها المعارف، بما أنه ليس آلة (بخلاف العلم) بل موضوعا يكون التأمل وقفا عليه.

والدقيق مما ذكرنا أنه مسلمة هي في الأصل موضوع نظر، بهذا نعلم أن أسس المعرفة الدينية تشتغل بمواضيع وليس بأسس حقيقية أي أن أسسها إنما هي مواضيع لابد من التعرف عليها في مقابل الأسس العلمية التي هي آلات اشتغال ينبغي توظيفها في النظر.

هكذا ننتهي إلى أن تحديد أسس المعرفة الدينية هو في النهاية تحديد مواضيعها التي يتأملها المؤمن أي تلك التي هي مواضيع اعتقاده، إذا علمنا هذا أدركنا أن الأسس ترتد إلى أس واحد هو "الله" وما كان في مداره كالإيمان والنبوة والإعجاز والوحي وغيره...

وبالجملة يمكن القول إنه لا بد من الانتباه إلى بعض الأمور عند الحديث عن الاختلاف بين المعرفتين من ذلك:

-أن التنافر حاصل أصلا بين المعرفتين بحكم اختلاف الأسس.

-أن التقريب بينهما لن يكون إلا حمل منطق على منطق قسرا.

-أن تركيب المعرفة الحداثية على مسلمات المعرفة القديمة قد يفضي إلى توهم تحديثها.

3-اختلاف الرؤى باختلاف الأنماط الثقافية

رأينا فيما سبق أن المسلمين يكملون التصور شيئا فشيئا، وقد ظهر ذلك في ثلاث بنى حددناها ببنية البداية والبنية الوسيطة الانتقالية ثم البنية التي يظهر فيها التصور مكتملا مبنينا، وهي ليست مستقلة عن بعضها

البعض بل متصلة ذلك أن صورة البنية الأخيرة هي نتاج صـــورة البنيــة الثانية والبنية الأولى وليس بينها جميعا حدود تاريخية واضحة. وقد رأينا في نفس السياق أن هناك أسسا وعناصر ووحدات تكاد تكون قـــارة فـــي كـــل المدونات، وبينا أن الاشتغال في مجالات التداول،حيث ظهرت صيغة دالــــة على تشظي التصور عموما وتفكك عناصره، كان بـــالوحدات والعنـــاصر، وأحيانا بالنواة الثقافية "إبراهيم". وإذا كانت هناك مدونات ظهر فيها التصـــور مبنينا فإن المدونات التي نظرنا فيها ونحن نهتم بالتداول قد أعـــادت توزيـــع العناصر والوحدات على أبواب مختلفة ووفق حاجاتها المعرفية في مرتبـــة أولى وحاجتها العقدية في مرتبة ثانية .

إن اشتغال التصور في المعرفة التقليدية التي تمس بوجه من الوجـوه مجال المعرفة الدينية وتقوم على المقدس، أو حاول فيها أصحابـــها إضفـــاء القداسة على مكوناتها المعرفية اشتغال مخصوص. وتلك المعرفة ذات نمـــط ثقافي تكراري، فيها تتشابك كل المجالات لتفضي في النهايـــة إلـــى تـــداول التصورات عموما من مجال إلى آخر، وذلك أمر يبدأ من لحظـــة انطـــلاق تشكل التصور إلى اكتماله ثم إلى ما بعد اكتماله.

وإذا كنا قادرين على وصف التصور ببيان بنينته، وانتقالاته وغـــير ذلك مما كان له علاقة بالوظائف الثقافية، فإننا في المقابل لم نتمكن من تحديد زمن دقيق لتبنينه وإن أحلنا على أصل ظهوره في نص ثقافي مؤسس هـــو القرآن، وفي نفس الوقت تمكنا من حصر وجهة نظر واحدة تتحكم في هـــذا التصور في الثقافة الدينية التقليدية، وهي تتأسس برؤية واحدة، تلك التي تقوم على التسليم بالموروث والنقل عن الســـابقين دون أدنـــى مســـاءلة، وحتـــى المساءلة التي وقعت أحيانا لم تمس الأسس الجوهرية للتصـــور. هـــي فـــي

النهاية رؤية إيمانية ادعت مشروعية امتلاك التصور ودافعت عنه وحثت على ملازمته، واعتبرت سيرة إبراهيم من الحاصل في التاريخ يقينا.

هذا يعني أن الانقطاع في النمط التكراري الذي ظهر فيه التصور لم يكن موجودا، وذلك بديهي بما أن هذا النمط الثقافي يقوم على التواصل والانسجام، في حين أن النمط الثقافي الذي يقوم على الانقطاع يظهر مختلفا عن الأول، وهو يقوم على الانقطاع والتعارض، وهذا يؤكد أن هناك شبكة جديدة من العلاقات بين العناصر الثقافية تقوم على غير المعارف القديمة، وتنتجها ذهنية ثقافية جديدة.

وقد يوجد في نفس الثقافة تجاور بين النمط التكراري والنمط الانقطاعي[17]، والمثال على ذلك يرتبط بوجود تفسير كلاسيكي إلى جانب مدونات لم تهتم بتصور إبراهيم، أو استأنفت فيه القول المعرفي على غير محمل القداسة. ولهذا أسبابه، من أهمها وجود جماعتين مختلفتين، كل واحدة لها رؤية مخصوصة للتصور. إما قديمة إيمانية وإما جديدة علمية.

إن الرؤية الأولى تخضع لمعايير إنتاج المعرفة التقليدية، وهي معايير سنتها الذهنية الثقافية القديمة، في حين أن الثانية تنتج معارفها بشروط جديدة، أحدثتها الذهنية الثقافية المعاصرة المحتكمة إلى معارف جديدة وآليات متغيرة في التفكير. وإذا ما تجاورت الذهنيتان فمن الطبيعي أن تسعى الأولى إلى محاولة تغيير رؤيتها للتصور من منظور العصر حفاظا على وجودها في المجتمع وتحقيقا لأثر في الجماعة المتقبلة.

2- محاولة تغيير الرؤية في المعرفة التقليدية وأثر ذلك في تصور إبراهيم

تتجلى محاولة التغيير في الرؤية الأيديولوجية والرؤية العلموية

---

(17) - إن خاصية التجاور بين الأنماط الثقافية خاصية عامة تهم كل الثقافات ولا تقتصر على الثاقفة العربية الإسلامية دون غيرها.

الموهومة، وكل رؤية ترجعنا إلى مرحلة من مراحل تطـــور الثقافـــة فـــي القرون الثامن عشر والتاسع عشر والعشرين.

أ- الصورة الأيديولوجية في التفسير الأيديولوجي

إن ذلك لا يعني أن إبراهيم لم يوظف في المقالات السياســـية عنـــد أصحاب المذاهب، خاصة عند أهل السنة والشيعة، وإنما الحاصل أن توظيفه في هذا القرن كان ملازما للأيديولوجيا الحديثة والمعاصرة، فـــي أشـــكالها الجديدة والقديمة، غير أنها لم تكن أيديولوجيات صادرة عن ذهنيـــة ثقافيـــة جديدة بل تؤسسها نفس الذهنية الثقافية التقليدية المحافظة وذلك مـــا يظـــهر بالخصوص في التفسيرين السلفي الإصلاحي والإيديولوجيا الأصولية.

1- في التفسير السلفي الإصلاحي

لا يختلف هذا التفسير في منحاه العام عن تفاسير القدامـــى اختلافـــا كبيرا، غير أن المتأمل يجد أصحابه قد عمدوا إلى إغفال بعض العنـــاصر، وحاولوا تقويض بعض آراء المفسرين القدامى، وذاك ما نعتبره علامة هامـة تنبئ ببداية تزحزح الرؤية القديمة شيئا فشيئا، وهي سبيل ممـــهدة لظـــهور الدراسات المعاصرة المختلفة عن تلك الرؤية. كما أن هذا التفسير يبدو أحيانا كثيرة مقحما لبعض مظاهر الحداثة الغربية.

إن أهم مدونة دالة على ذلك هي تفسير المنار لمحمد عبده ورشـــيد رضا، ويمكن النظر فيه وفق ثلاثة أبعاد هي الإغفال والتقويض والإقحام.

فبالنسبة إلى الإغفال يشمل علاقة إبراهيم بفرعون في مصـــر ومـــا كان من أمره مع سارة في القسم المخصص للسيرة، ويهم كذلك أس فضائلـه وهيئته أو ما كنا سميناه بالأس الخارج عن السيرة، كما وقع إغفـــال بعـــض العناصر في المسار العقدي مثل أمر المحنة وذبح الابن وصراع إبراهيم مـــع

قومه. وليس الأمر في نظرنا عائدا إلى عدم إكمال محمد عبده التفسير، فنحن نعلم أن القدامى يتناولون قصة إبراهيم كاملة قبل الوصول في تفاسيرهم إلى الآيات المخصصة في الغرض لعناصر في هذا التصور[1]، بل هو قبل هذا وذاك مما يمكن إلحاقه بباب المعتبر معروفا من جهة، كما يمكن وصفه من جهة أخرى بأنه إغفال مؤد إلى تمحيص مفض إلى تقويض، كلما حاول المفسر دحض آراء القدامى وتفنيدها لا بالحجج العلمية الحديثة بل بحجج إيمانية عقدية تختلف عن تلك التي احتج بها السابقون، وعلى هذا الأساس اعتبر تفسر محمد عبده تفسيرا إيمانيا بالدرجة الأولى[2].

وعموما فإن الإغفال لا يخلو من دلالة، فالغاية الإصلاحية والمنزع التعليمي الظاهرين في هذا التفسير كانا طاغيين، مما حجب كل التصورات الأخرى، فمحمد عبده قد سعى إلى الإجابة عن مشاغل المسلمين في عصره، وإلى إرجاع الثقة إلى نفوسهم انطلاقا من النص القرآني، مغيرا بذلك التوازن الداخلي الذي تقوم عليه صناعة التفسير، ومحولا مركز الثقل فيه إلى الاعتبارات الاجتماعية الملحة[3]، وطبيعي في مثل هذه الحال أن المفسر – وهو المهموم بقضايا عصره – لا يخبرنا عن تصور إبراهيم إلا عرضيا، فهو ليس مقصودا لذاته بما أن الحاجة إلى مسائل أخرى في العصر أوكد من النظر إليه.

أما التقويض، فيتعلق بجملة من العناصر، منها علاقة إبراهيم بأبيه وأساسا عنصرمسخه ضبعا يوم البعث، وعنصر كفره وما ارتبط به من مغفرة أو عدمها، فمحمد عبده يستعرض آراء ابن كثير[4]، وما روي عن ابن

---

[1] - قد نجد بعض المدونات تخالف هذه القاعدة.

[2] - راجع عبد المجيد الشرفي : الإسلام والحداثة، ص 68.

[3] - م ن، ص ن.

[4] - محمد عبده ورشيد رضا : تفسير المنار، دار المنار ، مصر، ط 2، 1366 هـ، ج 7، ص 529. إننا نعي أن هناك حدودا نصية بين رأيي المفسرين تدلنا عليها عبارة " قال الشيخ " وهي تعني كلام محمد عبده، وعبارة " أقول " التي تحيلنا على إضافة رشيد رضا، وقد تفرد هذا الأخير بإكمال التفسير بداية من الجزء 12، كما نص على ذلك في المقدمة، وقد رأينا الإحالة على التفسير باعتباره واحدا في نظرته للتصور دون

عباس[5]، وعن الرازي[6]، وما جاء في تفسير الشيعة[7]، وما ذكره الألوسي في روح المعاني[8]. وقد قرر أن بعض الأسماء مثل تارخ أو تارح إنما هي تسميات أهل الكتاب[9] وما جاء في الإسرائيليات، ولذلك ردها ولم يحتج بها، وبهذا يقطع مع مصدر طالما اعتبره المسلمون عمدة في معرفة أخبار الأمم الماضية وفي بناء تصوراتهم حول الأنبياء وخاصة إبراهيم وموسى ولم يتحرجوا من اعتبار تلك التسميات ثابتة. وقد اعتبر أن تارح ليس كذلك وإنما هو آزر على لغة القرآن، نافيا بذلك التسوية بينه وبين التوراة عامدا إلى تمجيد القرآن وتفضيله على غيره من النصوص الكتابية، كما ذهب إلى أن أضعف ما ورد في هذا الاسم هو قول القدامى إن آزر اسم صنم[10].

ويلاحظ عبده ميل المسلمين إلى اعتبار الأخبار الدالة على نجاة جميع آباء الأنبياء وأجدادهم لأنهم قد أنجبوا أفضل الأنبياء كإبراهيم ومحمد، والمؤمن يحرص على نجاة أصولهما أو يحب أن يكون الأمر كذلك[11]، ويشكك في حديث كثيرا ما ردده أهل السنة والشيعة على حد سواء، ويعتبره حديثا واهيا، "لم أزل أنتقل من أصلاب الطاهرين إلى أرحام الطاهرات"، وهو عنده معارض لظاهر القرآن والأحاديث الصحيحة[12]، ويرى أن المعنى الحقيقي للحديث يتمثل في ولادة الرسول محمد من نكاح لا من سفاح، وهذا كاف للدلالة على طهارة نسبه.

أما ما تعلق بمسخ آزر ضبعا، فتعارضه أحاديث مثل أن من مات

غيره من القضايا لأن صانع النص نقلا عن أستاذه يصوغ في النهاية وجهة نظر لا تختلف إلا جزئيا. راجع هنا، عبد المجيد الشرفي : الإسلام والحداثة، ص 65، وقد اعتبر أن بينهما اختلافا في التفسير.

(5) - م ن، ص 540.

(6) - م ن، ص 537.

(7) - م ن، ص ن.

(8) - م ن، ص ن.

(9) - م ن، ج 7، ص 536.

(10) - م ن، ص 536.

(11) - م ن، ص 538.

(12) - م ن، ص.ص 540-541.

على الكفر في النار، ولا تنفعه قرابة المقربين وكذلك من كان على الفطــرة في عبادة الأوثان، ويحتج بقول الرسول رادا على أحد السائلين عن منزلــة الآباء المشركين من الجنة والنار يوم البعث "إن أبي وأباك في النار"[13]، كما استدل بحديث آخر أذن فيه الله للرسول بزيارة القبور دون الاستغفار، وهكذا يبقى عنده دور الرسول محددا بالدعوة والتبليغ والهداية وتقرير أصل التوحيد وليس له علاقة بالاستغفار وما شابه ذلك[14].

إن هذا التقويض لا يتم بالاستناد إلى معطى معرفي حديث، وإنما هو تقويض يقع داخل نفس البنية المعرفية التقليدية وبنفس آلياتها القديمة، ويبــدو أن أهم ما اعتمد عليه في هذا التقويض هو ملازمة ظاهر النص والوقــوف على المعنى الأول، وبذلك فهو يحيي نفس المسلمات والمقدسات التي ما انفك الاتجاه السلفي يتشبث بها رغم هشاشة الأسس التي تقوم عليها[15].

أما إقحام العناصر الدالة على المعرفة الحديثة، فيبدو مــن اعتمــاده على نتائج بحوث المؤرخين المعاصرين له، فحين رغب فــي إثبــات لغــة إبراهيم أشار إلى أن علماء الآثار القديمة قد أثبتوا أن عرب الجزيــرة قــد استعمروا منذ فجر التاريخ بلاد الكلدان[16]، وفي تحديده لعمر إبراهيم وسارة وولادة إسحاق، ذكر أن مثل سارة لا تلد، بل الغالب أن ينقطع حيض المــرأة في سن الخمسين، فيبطل استعدادها للحمل والولادة، وأما الرجال فلا يــزال يوجد في المعمرين منهم من يقدر على الإنجاب في سن المائة وما بعدهــا، ولكنه نادر، فقد حدثت صحف الأخبار عن رجل تركي مات عن 135 ســنة، ثم عن رجل سوري عمره 125 سنة، وهو لا يزال منتصب القامــة، جيــد

---

(13) - م ن، ص.ص 541-542.

(14) - م ن، ص 545.

(15) - عبد المجيد الشرفي : الإسلام والحداثة، ص 69.

(16) - تفسير المنار، ج 7، ص 535.

الصحة، قوي الذاكرة، تزوج ثانية في سن العشرين بعد المائة، ورزق من زوجته ولدا واحدا[17].

إن محمد عبده، وهو يجمع بين ما يراه عينيا في حال البشر والمعرفة الحديثة، يحاول بذلك تقديم بعض التبريرات لحدوث المستحيل، حتى ينقله إلى مستوى الإمكان، وهو إذ يطعن في آراء القدامى التي بانت له أسطورية، يسقط في نفس ما وقعوا فيه قبله.

وعموما، فإن تصور إبراهيم في هذا التفسير ممهد لظهور المعارف المعاصرة، رغم أن صاحبه لم ينبهر بالموجة العلمية السائدة آنذاك في الغرب، ويمكن أن نعتبر ما قام به محاولة لتقريب التصور من ذهنية الناس، وتجاوزا لصراعات الماضي واختلافات القدامى، فهو إذن جامع بين المعرفة التقليدية وحدود دنيا من المعرفة الحديثة[18].

إن التصور في هذا التفسير يبدو في مظهره العام بمثابة المرحلة الوسيطة، التي فيها تظهر ثغرات جديدة وانقلابات معينة وجملة من حالات الإغفال والتقويض، وهذه المرحلة تبدو تالية لمرحلة التثبيت قبل حدوث التغيير الكلي، مما يعني أن صيرورة التصور منذ بدايته إلى تغييره تكون على النحو التالي:

التصور في بنية البداية ← التصور في البنية الوسيطة الانتقالية ← التصور المبنين ← تثبيت التصور ← التذكير بالتصور ← التصور في البنية الوسيطة الانتقالية ما بعد البنينة ← تغيير التصور.

ومثل ما ذكرنا سابقا فإن ذلك يعني أننا في مرحلة يمكن أن نسميها "احتضار المعرفة التقليدية"، وهو ما يدفعنا إلى الاستنتاجات التالية:

– أولا، إن انتقال التصور إلى بنية جديدة لا يتم بطفرة وانقطاع كلي

---

(17) - م ن، ص.ص 127-129.

(18) - راجع عبد المجيد الشرفي : الإسلام والحداثة، ص 61.

أو ضمن ما يعرف بالقطيعة بل يبدأ من وجود تردد بين تكرار القديم بنقـــد وتلقي الجديد باحتشام، ولا بد من وجود حالة وسيطة بعد البنينة قبل التغـير، وقد تمثلت في مثال تصور إبراهيم في الفكر الإصلاحـــي، فكـانت الآليـة الممكنة من تقويض بعض العناصر هي فك الارتباط بين العقيدة وحامليـــها، وإن كان المقصود بذلك تطهير الإسلام والعودة إلى منابعه الصافية، أي إلغاء تجربة المسلمين التاريخية. إن صاحب الأيديولوجيا الإصلاحية، وهو يمـــيز بين العقيدة وحامليها، يفتح لنفسه مسلكا نحو إعادة النظر في التصور، فيجعل الأسطوري في التصور القديم من صنع الجماعة العقديـــة السـابقة، ويقـر معقولا من نفس منطوق النص الأول الذي اعتمدت عليه الجماعة الأولـــى، وهو في النهاية يقصي تأويلا ويقر تأويلا جديدا.

- ثانيا، إن البنية المتغيرة التي يظهر فيها التصور متغيرا، هي بنيـة تبدأ في الظهور منذ بداية تقويض بعض مسلمات البنية القديمة، وذلك ما يتـم عادة بتغيير بعض العناصر دون أن تحل محلها عناصر أخرى شـبيهة بـل مختلفة، أو بإغفالها وإهمالها.

- ثالثا، إن بعض العناصر التي تغفل، يقع تعويضها بعناصر مركبة، أي إن التقويض لا يتم إلا بتعويض.

-2- في التفسير السلفي الأصولي[19]

يهتم سيد قطب في تفسيره بقصص إبراهيم على نحو مخصــــوص، وبقدر اهتمامه بعناصر أغفل أخرى، ومن بين ما اهتم به اهتمامـــا خاصــا مسألة الإمامة، وقد انتهى من معالجتها إلى أنها "بالصلاح والإيمان وليسـت

---

[19] - إننا نقصد تفسير الجماعات الإسلامية المسماة اليوم في الخطاب السياسي الرسمي التيارات الأصوليـة أو التيارات الإرهابية، وعموما فإننا نقتصر على ما كتبه زعيم الإخوان المسلمين في مصر سيد قطب، ونثني بما أمكن الاطلاع عليه عند بعض معاصريه واللاحقين ممن اهتموا بقصص إبراهيم، وإن كان اهتمامهم به موجزا ومقتضبا، وهو لا يدل على اطلاعهم الواسع عليه، كما عليه الأمر في المدونات القديمة، فالغاية السياسية قد طغت على الغاية المعرفية، بما أنهم ما كانوا مهمومين بذلك.

وراثة أصلاب وأنساب، فالقربى ليست وشيجة لحم ودم، وإنما هي وشيجة دين وعقيدة، ودعوى القرابة ... إن هي إلا دعوى الجاهلية"[20]، فالأسرة أسرة دينية وما هي دموية. ويعتبر أن قوله ﴿لا ينال عهدي الظالمين﴾ (البقرة 124/2)، "قاطع في تنحية اليهود عن القيادة والإمامة، بما ظلموا وفسقوا، وبما عتوا عن أمر الله، وبما انحرفوا عن عقيدة جدهم إبراهيم... وقاطع كذلك في تنحية من يسمون أنفسهم بالمسلمين اليوم ... بما نبذوا من شريعته وراء ظهورهم"[21].

وبما أن الإمامة قد اقتضت حديثا عن الذرية في القرآن، فإن المفسر يستغل تلك العلاقة ليربط بينها وبين أصل التواصل، فإبراهيم قد أدرك "فطرة البشر بالرغبة في الامتداد عن طريق الذراري والأحفاد، ذلك الشعور الفطري العميق الذي أودعه الله فطرة البشر لتنمو الحياة وتمضي في طريقها المرسوم، ويكمل اللاحق ما بدأه السابق، وتتعاون الأجيال كلها وتتساوق ... ذلك الشعور الذي يحاول بعضهم تحطيمه أو تقويضه وتكبيله ... وما المحاولات التي تبذل لتحطيم هذه القاعدة إلا محاولة لتحطيم البشرية في أسسها ... وكل علاج يصادم الفطرة لا يفلح ولا يصلح ولا يبقى"[22].

كما اهتم بالمحاجة بين إبراهيم والملك حول البعث، وهي عنده تشمل سر الحياة والموت، فإبراهيم جادل في أيامه ملكا لم يذكر السياق القرآني اسمه، "لأن ذكر اسمه لا يزيد من العبرة التي تمثلها الآية شيئا"[23]. وقد اجتهد في تمجيد إبراهيم وعده موهوبا موهبة لدنية[24]، واقتصر نظره في

---

(20) - سيد قطب : في ظلال القرآن، دار إحياء الكتب العربية، د ت، ج 1، ص 153.
(21) - م ن، ص 153.
(22) - م ن، ص 152.
(23) - م ن، ج 3، ص 38.
(24) - م ن، ج 3، ص 40.

تفسير سورة الأنعام على معاني الوعظ والإرشاد[25]. ومثلما انصرف عن إثبات اسم الملك، أعرض عن الاهتمام بالرسل المبشرين، فلئن أقر أن المبشر به إسماعيل، فإنه لم يتردد في اعتبار الرسل مجهولين قائلا " ولا ندخل مع المفسرين في تعريفهم بلا دليل"[26]، رغم أنه كرر أقوالهم أحيانا أخرى دون تمحيص وتثبت[27].

أما فيما تعلق بشأن إبراهيم مع الأصنام فقد اقتصر فيه سيد قطب على النظر في الكذبات، وقد رأى أن ليس هناك داع لتسمية قوله ﴿فعله كبيرهم هذا﴾ (الأنبياء 63/21)، كذبة من إبراهيم، ولا داعي للبحث عن تعليلها بشتى العلل التي اختلف فيها المفسرون، لأن ذلك ليس كذبا منه، وإنما كان له أصل في واقع حياته بذلك اليوم، وإن الضيق يمرض ذويه ويسقمهم[28].

ولم يتوقف سيد قطب عند أمر المحنة، بلا اختار طرحا مسالما لم يشكك من خلاله فيما ثبت عند المسلمين القدامى يقينا وكان مصدقا لما جاء في كلامهم محاولا إقناع المعاصرين بضرورة قبول الحدث والإيمان به رغم غرابته، إذ في نظره على المسلم أن يؤمن بأن هذا قد كان، أي إنه لا شك في الإعجاز، ولا سبيل لإدراكه بالعقل المحدود، وما قول الله ﴿ يا نار كوني بردا وسلاما على إبراهيم﴾ (الأنبياء 69/21)، إلا رمز للكلمة التي تحبط كل كيد، ورغم نصه على ضرورة التسليم بذلك، فإنه يعتبر أن الروايات التي أنشأها المسلمون حول النمرود لم يكن لهم عليها دليل، وذلك سبب كاف لإغفالها[29].

---

(25) - م ن، ج 8، ص 20 وما بعدها.

(26) - م ن، ج 12، ص 55.

(27) - راجع خاصة ما ورد في تفسيره سورة الأنبياء، ج 17.

(28) - م ن، ج 17، ص 60.

(29) - م ن، ج 17، ص.ص 42-43.

إن بناء البيت عنصرا من عناصر تصور إبراهيـم، يتحـول عنـد المفسر إلى مشهد مرئي، فإسماعيل وإبراهيم "أمامنا حاضران، نكاد نسـمع صوتيهما، ﴿ربنا تقبل منا إنك أنت السميع العليم﴾ (البقـرة 127/2)، فنعمـة الدعاء وجو الدعاء كلها حاضرة [كذا]، كأنها تقع اللحظة حية شافعة متحركة ... المشهد الذاهب الغائب حاضر يسمع ويرى، ويتحرك ويشخص، وتفيـض منه الحياة، إنها حقيقة التصوير الغني بمعناها الصادق"[30]. ومن تحيينه لذلك المشهد يؤكد على ضرورة اختيار ملة إبراهيـم وفـهم رحلـة الرسـالات جميعا[31].

ويتناول المفسر بعد ذلك عنصر الذبيح، ويعتبره وقفة يحتـاج إليـها المسلم لتبين عظمة الإيمان والتضحية والطاعة وطبيعة الإسلام الحقيقية كمـا هي في نفس إبراهيم وإسماعيل[32]، ويقول متعجبا " يا لله ويا لروعة الإيمان والتسليم والطاعة"[33]. أما في مساره الجغرافي، فهو لم يضف جديـدا، فقـد رأى أنه انتقل من أرض الكلدانيين بالعراق، وعبر الأردن، ثم بادية كنعـان وكان معه لوط، ثم انتقل من أرض الشام إلى ثاني الحرمين[34].

أما هجرته بعد المحنة، فهي عنده هجرة نفسية قبل أن تكون ارتحـالا في المكان، لأن إبراهيم يهاجر إلى ربه متخففا من كل شيء[35]. ونجد فـي تفسيره ترتيبا معينا للأحداث في سيرته، فهو يبدأ من محاجته قومـه، إلـى نظرته في النجوم، وتعلله بالسقم، وتكسيره الأصنام، ويأتي حـدث المحنـة

---

[30] - م ن، ج 1، ص 155.
[31] - م ن، ص 156.
[32] - م ن، ج 23، ص 57.
[33] - م ن، ص 62.
[34] - م ن، ج 12، ص 55، وج 17، ص 43.
[35] - م ن، ج 23، ص 62.

فهجرته، ثم كانت البشرى بإسماعيل، وبعد ذلك حدث ذبحه، وكان سيد قطب يلح على معنى المشهد تصويرا وتحقيقا عيانيا[36].

وقد أمكننا الاطلاع على غير هذا التفسير، فبدا لنا مثلا التفسير الواضح[37] لمحمد محمود فهمي حجازي (ت 1972 م) قريبا منه، وصاحبه مفسر سلفي سني وداعية[38]. وقد جاء تفسيره موجزا مختصرا، وهو عودة إلى ما سماه الأصول الأولى للقرآن، على نحو ما قام به سيد قطب ويمكن اعتبارها عودة أيديولوجية، قال في مقدمة تفسيره " ألم يؤن للحق أن يدحض الباطل، كما دحضه في صدر الإسلام وقد يكون ما نراه من الجمعيات الإسلامية والمؤاخاة الدينية جذوة فيها ضوء يسطع... وفيها نار تحرق هؤلاء الشياطين الذين لم يستحوا من الله ولا من الحق"[39]. وهو يدعو أحيانا إلى الدفاع عن الإسلام قائلا "سنظل ندفع بأيدينا وبألسنتنا وبأقلامنا عن حمى هذا الدين حتى يظهره الله، أو نهلك دونه"[40].

وقد كرر عناصر التصور كما ثبتت عند أصحاب المدونات الخاصة بالغرض في القرون الأولى[41]، ولم نقف عند إضافة سوى ما تعلق بحدث الذبح الذي يستغله المفسر في الدعوة إلى الجهاد، يقول "هيا بنا نحن أمة الإسلام، وأتباع محمد، نعاهد الله على الجهاد في سبيله، وفي سبيل دعوته باذلين كل مرتخص وغال في إحقاق الحق وإزهاق الباطل، وفي سبيل نشر الإسلام على حصون الظلم والطغيان"[42].

---

[36] - م ن، ج 23، ص.ص 58-66.
[37] - نعتمد على الطبعة الأولى الصادرة عن دار الكتاب العربي ببيروت، سنة 1982.
[38] - انظر عنه مقدمة الناشر، في نفس الطبعة، ص 7.
[39] - م ن، ج 1، ص 8.
[40] - م ن، ج 1، ص 9.
[41] - انظر تفسيره سورة الأنبياء، ج 2، ص 50.
[42] - م ن، ج 2، ص.ص 302-303.

أما تفسير محمد أبو صعيليك وإبراهيم محمد علي[43]، فهو مبني على تفسير سيد قطب كما أقر بذلك المفسران[44]، وقد قصدا ابتداع منهج في التفسير باعتماد مقاطع السورة، فكل مقطع يشمل جملة من الآيات يجمعها موضوع واحد. وبعد ضبط ما جاء في صورة الأنعام في مثل أمر مجادلة إبراهيم قومه بشيء من التبسيط والاختزال المخلين انتهيا تحت عنوان "التفسير الواقعي" إلى أن إبراهيم استخرج المناهج المنطقية في مجادلة الملاحدة والمشركين والرد عليهم بنفس سلاحهم، وأقرا أن الإيمان طريق الأمن، والمؤمنين هم العاملون على إقراره في واقع الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية[45].

ومثل التفاسير السابقة كان تفسير محمد البهي[46]، فسورة الأنبياء في رأيه قد عرضت بعض ادعاءات الوثنيين الجاهليين الماديين [كذا] ضد القرآن الذي هو محور التحدي، وهناك ادعاءات باطلة يثيرها ويكرر إثارتها أولئك المكيون الجاهليون، فيما مضى، والماديون اليوم[47]، فإبراهيم سأل قومه كيف يعبدون موجودات لا تحمي ذواتها، ولا تنطق فضلا عن أن تحمي العابدين لها[48]، ومن قصته يعرف مدى تحمله في سبيل الدعوة إلى الحق ووحدة الله في ألوهيته، ومدى تربص الماديين الوثنيين به[49]. وقد رأى أن سورة الصافات[50] تدل على الصراع مع الماديين الوثنيين، وإبراهيم قد

---

(43) ـ تفسير سورة الأنعام، صدر عن دار النفائس، الأردن، ط 1، 1992.

(44) ـ م ن، ص 5.

(45) ـ م ن، ص 122.

(46) ـ سمي هذا التفسير بالتفسير الموضوعي للقرآن، وضمنه تفسير سورة الأنبياء، وقد صدر في مؤلف بعنوان : القرآن في مواجهة المادية، مكتبة وهبة، القاهرة، د ت.

(47) ـ م ن، ص 3.

(48) ـ م ن، ص 28.

(49) ـ م ن، ص 29.

(50) ـ تفسير سورة الصافات ضمن القرآن في مواجهة المادية.

هاجر إلى الشام وأسس الأسرة العالمية من أولاده الثلاثة، إسماعيل وإسحاق ويعقوب[51]، وبدا لصاحب التفسير أن فعل الذبح استجابة خالصة وطاعة، كما أنه في نفس الوقت صراع مع الماديين[52].

يمكن أن ننتهي من العرض السابق إلى تحديد شكل حضور تصور إبراهيم في التفسير الأيديولوجي الأصولي الذي سعت الجماعات الإسلامية المسيسة إلى بلورته مستهدفة جملة من المقالات السياسية، بها يثور الأتباع على الأنظمة السياسية القائمة.

ويبدو هذا الشكل في جملة من المستويات هي:

- العدول عن التأويلات التقليدية، وذلك ظاهر من نقل الإمامة من أبواب الوصاية والوراثة إلى الأحقية بالصلاح، ونقل معنى القرابة من بعدها الدموي إلى بعدها العقدي، فليس إبراهيم علامة الأصل العرقي المقدس، ولا دلالة له على الأنساب، وإنما هو يحقق إيلاف الجماعة باعتباره أصلا في العقيدة، وليس الظالمون من اغتصبوا الإمامة كما تشكلت بذلك المقالة الشيعية قديما، بل الظالمون هم العدو الماثل في اليهود، وتستحضر في ذلك قضية فلسطين وأمر القدس، والظالمون كذلك هم الحكام في عصر سيد قطب و"الماديون الوثنيون الماركسيون" وما عادت النار نار إبراهيم بل هي "نار تحرق الكافر المعاصر".

إن هذا النقل مقصده التشريع للذات الأيديولوجية، كي تتبوأ مكانة في السلطة، بما أن الصلاح شرط الإمام، كما يقصد به نزع شرعية السائس القائم وإلحاقه بطائفة واحدة هي على التخصيص اليهود، أو من كان مثل

---

[51] - م ن، ص 20.

[52] - م ن، ص 24، ونذكر بأن محمد البهي كان في مجمل كتاباته يشن حملة على الفكر المادي التاريخي ويبدو ذلك خاصة في كتابه : تهافت الفكر المادي التاريخي بين النظرية والتطبيق، مكتبة وهبة، القاهرة، دت.

اليهود، وعلى الجمع طائفة الكفار، وفي هذا دلالة على استعادة مقالة التكفير ومقالة الخروج على الحاكم الجائر كما كانت قد طرحت في مقالات الفرق الإسلامية.

- رفض شكل الاجتماع المحدود والدعوة إلى المتعدد، وقد قصدنا بذلك رفض سيد قطب لظاهرة حداثية في الأصل ليست وليدة تطور المجتمعات العربية الإسلامية، وإنما هي شكل تنظيمي لحياة الأسرة، نعني ظاهرة تحديد النسل، وهو لم يقصد دولة معينة، وإنما نقد الظاهرة في حد ذاتها محاولا الإفتاء بردها على نحو والطعن فيها، فكسر الظاهرة الجديدة هو عودة إلى أصل سنه إبراهيم، في حين أن قبولها مخالفة لذلك الأصل.

- الاعتبار، فحضور إبراهيم في هذا التفسير حضور متميز، الغاية منه تجذير الاعتبار في رمز ارتقى عند المسلمين إلى المثال الأعلى، والوظيفة الأساسية التي يروم زعيم الجماعة الأصولية تحقيقها هي تحفيزه للجماعة ودفعها للخروج إلى الجهاد، كما كان قد فعل إبراهيم مع قومه ومع الملك الحاكم زمانه.

- الإعراض عن التمحيص والنقد، وهو عموما موقف كان محمد عبده أجرأ منه في اتخاذه إزاء المرويات المؤسسة لعناصر في تصور إبراهيم، فسيد قطب حاول دفع متقبل التفسير إلى التسليم بما لم يقبله العقل وتصديقه، وذلك فعل أيديولوجي من صميم النصوص العقائدية والسياسية، التي تعمل دائما على منع المساءلة وحظرها وتحقيق التسليم والقبول.

- خلق المشهدية بمسرحة العناصر قصد معايشة أحداثها، ومثال ذلك ما أنشأه سيد قطب من نصوص تخص حدث الذبح، فتلك استعادة للحدث غايتها أن تعيشه الجماعة وجدانيا، وكل استحضار من هذا القبيل نوع من

التذكير بالماضي تزيده المعايشة درامية، والغاية الأساسية منه صرف همم الجماعة إلى التمثل بذاك السلوك واحتذائه ببذل النفس لأجل المعتقد. وهكذا فإبراهيم يهيمن على الجماعة نفسيا، بفعل الطاقة النفسية والعسكرة التي تتأتى من قوة حضوره في المشهد الذي يحاول الداعية السياسي تأسيسه وبناءه.

– رد الأيديولوجيا المخالفة والطعن فيها، فالمادية لم تعد مذهبا يمثل في العصر وله دلالة على تيار سياسي كامل في العالم العربي هو تحديدا التيار الماركسي، بل هي أبعد من ذلك لها وجود في التاريخ، وكان إبراهيم قد بدأ محاربتها في زمانه ذاك، وبهذا المعنى يسعى محمد البهي إلى تقويض هذه الأيديولوجيا بردها إلى أصول أولى، وهو في نفس الوقت يسوي بين معتنقيها وقوم إبراهيم الكفار حتى يتمكن من إلحاقهم بهؤلاء، وليس خفيا أن ذلك محض تلبيس وإسقاط.

والحاصل مما سبق أن التصور قد عاد إلى تفككه من جديد، وكأنه ينشأ نشأة جديدة فسقطت منه عناصر كثيرة، ووظف منها ما يفيد في حث الجماعة ودعوتها إلى الجهاد، أو في صراعها مع الآخر الأيديولوجي. وإن ذلك وجه آخر من وجوه احتضار المعرفة التقليدية، عبر إفقار تصور إبراهيم في الأيديولوجيا الأصولية الإسلاموية، ويمكن الانتباه إلى ذلك كلما خرجت الجماعات السياسية المعاصرة بالآي من الدلالة على تصور إبراهيم إلى الدلالة على تصورها السياسي، وهو بهذا يصبح نواة أيديولوجية لا كما كان نواة ثقافية، غايتها الأساسية التأثير في الأتباع والناشئة، إنه عصر تتآمر فيه جماعات أخرى على إبراهيم، ولا بد من استعادته في العصر الحاضر.

إذا كان النمط الثقافي التكراري كما بينا، يقوم على التواصل والانسجام واللاتعارض في مستوى البنية، فإنه من جهة أخرى، حينما حاول

المتشبثون به العمل على مواكبة العصر، صار يقوم على نوع من الإفقـــار والتشويه والإخلال، بمعنى أن التصور في الخطاب الأصولي لم يعد له مـــن الثراء والغنى في مستوى محتواه المعرفي ما به يشد عقل المسلم المعـــاصر، فقد كف عطاؤه، وجف أثره. إن كل إفقار يبدأ من إفراغ عناصر كثيرة مـــن معانيها القديمة، التي كانت إلى حين تمكننا من معرفة دنيا حـــول إبراهيـــم، وهي صورة اختزالية توظف فيها النواة مـــع عناصرهـــا لخدمـــة غـــرض أيديولوجي إصلاحي، ينأى بنا دائما عن قوة تلك التصورات.

إن انتقال النصوص من التواصل والانسجام واللاتعارض إلى الإفقار والاختزال في النمط التكراري دال لا محالة على ظـــهور معـــارف جديـــدة معاندة، فهي التي دفعت إلى هذه الحالة بما أن أصحاب المعرفـــة التقليديـــة والمدافعين عنها إن لم يهتموا بالقضايا الطارئة أفلتـــوا مـــن أيديـــهم زمـــام المجتمع وسلطتهم فيه. ومن ثم فإن محاولة تغيير الرؤية للتصور لم تنبع من وعي ذاتي بأنه قد صار باليا ولا بد من تجديده بـــل نبعـــت مـــن الحاجـــة الأيديولوجية، ومن الصراع حول المواقع في المجتمع العربـــي الإســـلامي، فوجود الجماعة الحداثية أصبح يهدد وجود الجماعة المحافظـــة ومعارفـــها، فحاولت تغيير الرؤية كي ترد الاعتبار لنفسها في عصر بـــدأ يفلـــت مـــن قبضتها، وبدأ يتخلص تدريجيا من سحر الأسطوري والعجيب الذي كثيرا مـــا حاولت تكريسه واستمداد سلطتها منه.

لقد كانت النتيجة سطحية التصور وفقره من المعنى، فلا هي أفـــادت منه في إقامة سلطتها من جديد وإعادة بسط نفوذها، ولا هـــو اســـتقر فـــي مدوناتها على نحو ما كان استقر عليه بل صار شتاتا من العناصر لا يتصـــل بعضها ببعض، إضافة إلى إغفال جزء منه. وإن المســـلم المعـــاصر ليـــس

بإمكانه أن يجد إخبارا كافيا في مدونـــات أهــل الإصـــلاح والإســـلامويين المعاصرين، من خلاله يتمثل سيرة إبراهيم. وفي الحالين يبقى شريدا عـــن إبراهيم، مثلما يحافظ إبراهيم على غربته عنه، وهو ليس قادرا على معرفـــة أصله العرقي والديني الذي اجتهد المسلمون القدامى في تثبيته وفـــي نفـس الوقت لا يمكنه أن يكتسب صورة عن ماضيه.

لنقل إن هؤلاء قد دمروا بقوة النواة الثقافية، وكـــانوا فـــي الأصـــل يحاولون إقامة المعرفة التقليدية ودعمها، تلك المعرفة التي قامت عليها فـــي جزء منها.

ب- الصورة العلموية [52]

تبدو هذه الصورة من محاولة بعض المفسرين والمشتغلين بالتـــاريخ والدارسين المعاصرين استثمار معارف حداثية جديدة في دراســـة التصـــور وإعادة تأسيسه، وهي تظهر في مستويين مستوى التلبيس ومستوى المعرفـــة العلمية الموهومة.

-1- مستوى التلبيس

يظهر التلبيس في تفسير طنطاوي جوهري (ت 1940 م) وهو تفسير يمكن اعتباره تفسيرا علمويا، غير أن اعتباره كذلـــك لا يعنـــي أنـــه غـــير أيديولوجي، كما لا يعني ذلك أن بعض من سبقه من المفسرين أو من لحقـــه لم يعتمد في تفسيره نتائج العلم برهانا على صحة القرآن، ولكن من المفيـــد

---

[52] - لقد تجاوزنا عن قصد بعض التفاسير المكررة لما ورد في المدونات الكلاسيكية المعروفة، وكنا قد حللنا ذلك في البنية الوسيطة، ولذلك أغفلنا مثلا تفسير محمد الطاهر ابن عاشور التحرير والتنوير لأنه لم يقدم جديدا يخص رؤية إبراهيم وصورته في الماضي.

التنبيه إلى أن ذلك يبدو ظاهرة عامة، وهو أظهر في تفسير طنطاوي جوهري أكثر منه في بقية التفاسير، فأحمد مصطفى المراغي في تفسيره المعروف بـ"تفسير المراغي"[53] يقول "رأينا مسيس الحاجة إلى دفع تفسير للكتاب العزيز يشاكل حاجة الناس في عصرنا ... تدعمه الحجة والبرهان وتؤيده التجربة والاختبار ويضم إلى آراء مؤلفه آراء أهل الذكر من الباحثين في مختلف الفنون التي ألمع إليها القرآن، على نحو ما أثبته العلم في عصرنا"[54]، وما يبين استعانته بالعلم الحديث في نظرته إلى تصور إبراهيم هو قوله "وقد دلت آثار الكشف الحديث في العراق على صدق ما يعرف في التاريخ من عبادة أولئك القوم للأصنام الكثيرة"، وكان يقصد قوم إبراهيم[55].

وقد ظهر لنا أن تفسير طنطاوي جوهري نموذج كاف في دلالته على استفادة التفسير في هذا العصر من العلوم الحديثة، وإحداث أثر معين في تصور المفسرين لإبراهيم، ويمكن حصر ذلك في أربعة عناصر هي رؤية إبراهيم الملكوت والمحاجة وحادثة الطير وخروجه إلى الله.

فبالنسبة إلى رؤيته الملكوت اعتبر جوهري أن الله أطلعه على العوالم السفلية كالطير، والعوالم العلوية، وأبان له الحجة على صحة الحياة الأخرى بالنظر في العلوم الطبيعية [كذا]، وهو يعتقد جازما أن الناس ضلوا "طريق إبراهيم،فأين علم الفلك والحكمة التي تحلى بها"[56]. ويقول بعد ذلك واصفا حالة المسلمين اليوم "هاهم أولاد أبنائك، يا أبانا إبراهيم، اليوم، في شمال إفريقيا، وفي مصر، وفي الشام، وجزيرة العرب، أجهل الأمم بعلمك وأبعدهم عن فكرك، نظرت في السماوات وكواكبها والأرض ومناكبها،

---

[53] ـ تفسير المراغي، طبعة مصطفى بابي الحلبي، مصر، ط 3، 1962.

[54] ـ م ن، ج 1، ص.ص 3-4.

[55] ـ م ن، ج 7، ص 168.

[56] ـ الجواهر في تفسير القرآن الكريم، دار الفكر، د ت، ج 1، ص 120.

والمناسك وفوائدها، وحللت المركبات لتقف على أسرارها في مسألة الطـير، وصبرت على النار وسعيرها ... ألا ترى أنهم أعرضوا عن علومك وغفلوا عن نظرك"[57]، ثم يدعو إلى ضرورة اتباع علم إبراهيم فـ "لن نكون رحمة للعالمين إلا إذا اتبعنا ملة إبراهيم، فقرأنا سائر العلوم، وأحطنا بها كما شرحنا في علومك السابقة"[58].

أما محاجته قومه وكسره الأصنام فقـال فيـهما المفسـر "إن هـذه الكواكب السبعة والشمس علم الله أن ستصبح في العلم الجديد لا قيمة لها فمـا هي شمسنا وأرضنا وكواكبنا السبعة، بل كواكبنا صارت أكثر مـن سـبعة، والشمس التي كانت إلاها أصبحت في أخريات الكواكـب الكبـيرة جـزءا صغيرا جدا"[59]، وينتهي من ذلك إلى أن إبراهيم قد جعل النـاس بعـزة الله يقولون لا شمس ولا قمر وإنما الله.

وأما حادثة إحياء الطير، التي كنا أدرجناها سابقا في مسار الإعجاز، والمرتبة عندنا في المسار العقدي في مستوى طلب التصديق بالحجة العيانية، فهي ذات دلالة على تركيب الأجسام، بل هي طرف من علم الكيمياء، حيـث الذرات والأوزون والأكسيجين وغير ذلك، مما كانت له علاقة بالاختبـارات الكيميائية[60].

وفي اهتمامه بخروج إبراهيم إلى الله كما ورد في الشـعراء (69/26) يقول المفسر داعيا إلى التمثل بموقف إبراهيم "فانظر كيف جعل الله سـعادة الآخر متوقفة على التفكر فيما به حياتنا من غذاء وشراب ودواء وهدايـة ... انظر كيف ذكر خلقنا، وذلك عينه هو علم الأجنة، وعلم التشريح ... وذكـر السقي، وذلك يكون بالماء وهو ينزل من السحاب الجاري بالـهواءالمتحرك،

---

(57) - م ن، ج 1، ص 122.
(58) - م ن، ج 1، ص 123.
(59) - م ن، ج 4، ص 110.
(60) - م ن، ج 2، ص 242.

وبالحرارة السارية،من الشمس الجارية في مدارها، الجاذبة لما حولـــها"[61]، ويتعدى بعد ذلك إلى النظر في الأمراض وكيفية الدواء بما لا علاقة له أصلا بالآيات المفسرة، ليؤكد أن الشفاء الذي تحدث عنه إبراهيم في زمانه ذكــره بعلم الطب، وهو نسبة الشفاء إلى الله حتى يفتح للناس باب البحث والنظر في هذا العلم[62].

وقد اطلعنا على بعض التفاسير الأخرى التي يمكن اعتبارها تفاسـير جزئية بما أنها لا تهم كل ما جاء من آي في المصحف، ومثال ذلك ما فسـره مصطفى محمود[63]، وهو لم يهتم فيه بالآيات المخصصة لقصص إبراهيـم، أو قل هو لم يجد فيها مدارج لإقحام علوم العصر، وإن توقف أحيانـا مثـلا لرواية أمر بناء الكعبة دون أن يقدم إضافة تذكـر[64]. أمـا عبـد الـرزاق نوفل[65] فقد اهتم برياضيات القرآن على حد عبارته ولم يلتفت إلى القصص. وقد شد اهتمامنا كتاب الدمنهوري[66]، الذي ينتمي إلى نفس هذه الموجة التـي بدأت في مصر وانتقلت إلى بقية بلدان العالم العربي، وقـد أورد مـن هـذا الكتاب مثالا فسر فيه صاحبه نار إبراهيم فقال "في تفسير ﴿قلنا يا نار كونـي بردا وسلاما على إبراهيم﴾ (الأنبياء 69/21)، معناه نجاه من الوقوع أي نجاه بالهرب وخيب تدبيرهم"[67].

---

[61] - م ن، ج 13، ص 47.

[62] - م ن، ج 13، ص 49.

[63] - القرآن، محاولة لفهم عصري، دار الشروق، بيروت 1970.

[64] - م ن، ص 146.

[65] - الف الأرقام والترقيم في القرآن الكريم، دار الكتاب العربي 1983، والإسلام والعلم الحديث، دار المعارف مصر 1958، وبين الدين والعلم، مكتبة وهبة، القاهرة، ط 1، د ت، والإعجاز العددي للقرآن في ثلاثة أجزاء، القاهرة 1976.

[66] - أبو زيد الدمنهوري : الهداية والعرفان في تفسير القرآن، وقد ثار عليه علماء الأزهر ووقعت مصادرة كتابه، وحكم عليه بالزيغ والضلال.

[67] - ذكره فهد الرومي في كتابه : منهج المدرسة الحديثة في التفسير، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 3، 1407 هـ، ولم يذكر طبعة الكتاب، وأشار إلى أنه وجده في إحدى مكتبات الأزهر ! وقد أسر لنا أحد موظفـي الأزهر

وبالإجمال يمكن القول إن طنطاوي جوهري مثل بقية المفسرين الذين أشرنا إليهم أراد الخروج من النمط التكراري الذي أشرنا إليه قصد "إثبات أن العلوم العصرية كلها موجودة في القرآن، إما أنه نص عليها صراحة، أو أشار إليها إشارات لم يفهمها الناس حق فهمها إلا بفضل الاكتشافات الحديثة في ميادين العلوم الطبيعية والطبية والفلكية والنفسية، وفي ذلك دلالة على إعجاز القرآن من ناحية، وعلى عدم تعارض الدين والعلم من ناحية ثانية"[68].

إن المفسر في الحالة المذكورة يعمد إلى مماثلة مستحيلة، يحاول من خلالها أن يجمع بين العلم والنص جمعا قسريا، حتى إن الشخصيات القصصية تنتقل في تفاسير القدامى من شخصيات لا تعرف غير ما ينبئها به الله، إلى شخصيات عالمة بالمعنى الحقيقي للكلمة، فإبراهيم ليس مجرد نبي يخبره الله ويهبه من علمه درجات، وإنما هو بقدرة الله عالم بالكيمياء والطب وعلم الفلك وسائر العلوم الأخرى كعلم الأجنة وعلم التشريح والأرصاد الجوية، وعلى هذا الأساس فإنه في زمانه ذاك بمنزلة العالم في زماننا، أو هكذا أراد المفسر له أن يكون.

إننا لم نعد مع تصور محمول ثقافيا في التفسير حول إبراهيم، بقدر ما نحن أمام اشتغال مخصوص للتصور في نصوص التفسير المعاصرة، هو ذلك الاشتغال بالنواة الثقافية، حيث يقع إغفال كل أسسها وبعض عناصرها ووحداتها، وتوظيف بكيفية خاصة لبعض الجوانب التي منها ينفذ المفسر إلى إقحام علوم العصر. ومن هنا يتلازم شرطان في هذا التفسير شرط الإغفال

لما رغبنا في الحصول على الكتاب لمجرد الاطلاع عليه أنه ممنوع، وأن المنع من السلطتين الدينية والسياسية على حد سواء !

[68] - عبد المجيد الشرفي : الإسلام والحداثة، ص 69.

والإقحام في نفس الوقت، إغفال ما دل على السيرة وتحقيق ما دل على القيمة والفضائل، ويحدث الإقحام خاصة في مستوى وحدات الأس الخارج عن السيرة، بخلاف ما كان عليه الأمر في التفاسير القديمة، لما كان الإقحام والإغفال يتمان في غير تلازم في أغلب الأحيان.

بعد أن كان إبراهيم عند القدامى وإلى حدود القرن السادس للهجرة، يذكر في أبواب الفضائل في مثل القول إنه أول من أضاف أو شاب ... صار في التفسير الحديث أول من علم العلوم وأشار إليها بحكمته، وهذا يعني أن الأس الذي بقي ينفذ منه المفسر هو ذلك المتداول خارج السيرة، باعتباره يمكن من إقحام العناصر الجديدة، وهو أطوع في مساوقة ما يجد في العصر، وتقع المحافظة دائما على وصلة بين القديم والجديد، قد لا يعيها المفسر أو المشتغل بالتصور، وهي تتمثل في المحافظة على حد معين من المعنى المشترك، فلئن كان مثال التأمل والتفكير والتدبر فهو إذ صار عالما، لم يخرج عن حدود نفس الدائرة بل إن هذا شبيه ذاك، وذلك ما يمكن فهمه بالنظر إلى طبيعة اشتغال الذاكرة الثقافية، التي لا تقيم جديدا إلا بتوليد وليس بقطع أو تجاوز لما رسب وقر.

لنقل إن أهل المعرفة التقليدية شعروا بالحرج من عدم قدرة النص التأسيسي على الإجابة عن الأسئلة الطارئة، خاصة أن العلوم الحديثة تقدم إجابات واضحة تعاند الإجابات القديمة وتقوضها أحيانا، وعندئذ حاولوا حشو النص بتلك العلوم بجعله يبدعها من صلبه. وفي الحقيقة فإن ذلك يندرج ضمن مشروع أكبر حاولت المؤسسة الدينية النهوض به، وهو إعادة بسط النفوذ والسلطان واحتلال مراكز قوية في المجتمع بالتشريع للظواهر الحداثية الجديدة حينما أحست أن المجتمع قد يفلت من قبضتها في غياب تشريعها وتطويرها لنصها.

لقد تم لها ذلك بالمحافظة على سلطة النص في النـــاس وإن شـــكليا، وبصورة وهمية، والمشكل هنا أن الذهنية الثقافية المحافظة تسعى إلى دمـــج إنتاج الذهنية الثقافية العلمية الجديدة في نصوصها، محاولة احتواءها، صارفة النظر عما يظهر جليا من تركيب مفتعل بين القضايا. وكـــانت النتيجـــة أن أفقرت سيرة إبراهيم، كما كان الحال في محاولـــة أصحـــاب الأيديولوجيـــا الإصلاحية والأصولية.

إن محاولة نقل النواة من انفتاحها على التـــاريخ ودلالتـــها عليـــه، وتحركها في أحداثه عند القدامى، بما أنها تعين الأماكن والأزمان والآثـــار، إلى دلالتها على حاجة العصر إلى العلوم الحديثة عبر تحيينها مـــن جديـــد، يمكننا من الانتهاء إلى نتيجتين :

– الأولى، أن الرؤية الثقافية إذا كانت قديمة وأقحم فيها إنتاج الرؤيـــة الثقافية الحديثة، لن يكون ذلك الإنتاج إلا من جنس الرؤية القديمة، بما أنه لا يقدر على مواكبة العصر، وتقع التضحية بالتصور حينما يغفل، فقارئ تفسير الطنطاوي لا يمكنه أن يتعرف على إبراهيم، ولكنه في المقابل إن داوم النظر في التفسير التقليدي ينتهي إلى تبين تصور مكتمل.

إن النص الوليد المركب من القديم والحديث على أساس التلفيق نـــص ممسوخ ولا يمكنه أن يكون أصيلا، وحتى ذلك البعد التربوي التعليمي يفقـــد قيمته، لأن الناشئة التي تتوجه إليها هذه الجماعة لا يمكنـــها أن تعـــثر فـــي نصوص التفسير الحديثة على أخبار تخص أصلها العرقي والعقدي، وبعد أن كان إبراهيم نواة ثقافية تضيء الماضي تنتهي وظيفتها تلك، كما أنها لم تعـــد صالحة في قراءة الحاضر وإضفاء مسحة خاصة عليه.

– الثانية، أن تصور إبراهيم حينما وقع إفقاره آل ذلك إلـــى إفقـــار

التفسير، فلئن كان التفسير الكلاسيكي تفسيرا جامعا، يقف فيه الناظر على نصوص التاريخ والشعر والأدب والأخبار وكل ما أنجزته الذاكرة الجماعية حول الأنبياء، فإن التفسير الحديث تفسير شريد عن ماضيه منقطع عن حاضره إلا بتركيب، وهو يفقد تدريجيا كل أثر في المتقبل.

إن مثل هذه الحالة، يمكن أن تدل كذلك على احتضار المعرفة التقليدية، فقد بدأت المعرفة الحديثة تغتالها شيئا فشيئا، وبدأ ضغط العصر والتاريخ يظهران بشكل لم تقدر معه تلك المعرفة على مجاراة نسقيهما، وهي قد حاولت محاولة يائسة الاهتمام بالحاضر والانشغال بقضاياه انشغالا لم ينبئ في حقيقته عن امتلاك ناصية التحليل الفعلي للظواهر الجديدة، بل كانت الآليات قديمة والقضايا معاصرة، فأدى ذلك إلى مفارقة كشفت لا محالة عن تهافت كبير.

لنقل إن الوظيفة هاهنا هي إعادة تركيز الأصل على غير الأصل القديم، باعتبار تغير الرؤية في الحاضر في غير مجال المعرفة الدينية، فليس إبراهيم الأصل والأب وأبا الأنبياء، وإنما هو في رؤية مركبة ومماثلة مستحيلة أصل العلم، وبما أنه كذلك فهو أصل الحاضر بعد أن كان أصل المبدأ، على هذا الأساس يحاول مثل هؤلاء المفسرين اعتباره أصلا تأسيسيا للحداثة بما أن العلم هو ذاك.

ما هي إذن درجة حضور إبراهيم في هذه المرحلة الحديثة من تاريخ العرب المسلمين، ذلك الذي كان يلقي بظلاله على كل المجالات المعرفية وفي كل نصوصها؟

إنه حضور غائم، لأن الوظائف التي جعلته الذاكرة ينهض بها، لم تعد نافعة بمقاييس العصر لشد الجماعة إلى ماضيها وخلق توازنها النفسي،

وعندئذ سعى المحدثون إلى البحث عن مجال آخر يشد الجماعة، فكان العلم، غير أنه إذا ما كان المتخيل وذاكرة الجماعة هما الفضاء الأمثل لاشتغال النواة الثقافية في الثقافة عموما، فإن العلم ليس المجال المناسب لإعادة تحيين تصور إبراهيم لأنه داخله بدأ يفقد كل بريق ويأفل تدريجيا.

-2- *المعرفة العلمية الموهومة*[69]

ليس هذا المستوى غير الوجه الآخر لمعرفة القدامى، فهو داخل إلى حد في النمط الثقافي التكراري، ولكن الإضافة البينة فيه تتمثل في محاولة تغيير الرؤية بشكل تظهر معه آليات تأويل وتحليل جديدة، وقد جاءت هذه المحاولة أحيانا كثيرة لتثبت نفس المسلمات ولكن بطريقة تختلف عن طرق التمثل القديمة، وهي من هذه الناحية قديمة وجديدة في نفس الوقت، قديمة في مستوى المحتوى المعرفي، وجديدة في مستوى طريقة الاستدلال والبرهنة.

***- إعادة قراءة تصور إبراهيم في القرآن/ البحث عن الانسجام.**

لقد تكفل التهامي نقرة بالقيام بهذه المهمة في سيكولوجية القصة في القرآن[70] (*)، وقد رغب في فهم الأبعاد النفسية لورود القصص في القرآن

---

[69] - لقد اعتمدنا بعض الدراسات الممثلة لهذا النموذج، مثل دراسات جمال البدري وأحمد سوسه، والتهامي نقرة ومحمد إبراهيم الفيومي كما سنبين ذلك لاحقا، واعتبرناها بمثابة صورة الإدماج للمعرفة العلمية الحديثة، وهي درجة متطورة تفوق ما قام به طنطاوي جوهري مثلا، ولكن في المقابل أهملنا بعض الدراسات الأخرى مثل التاريخ اليهودي العام لصابر طعيمة، دار الجيل بيروت، ط 2، 1983، وأبو الأنبياء إبراهيم الخليل لمحمد حسني عبد الحميد، دار سعد القاهرة، د ت، وقصص الأنبياء والمرسلين لمحمد الفقي، مكتبة وهبة القاهرة، ط 1، 1979، وسبب إهمالنا لها يعود إلى كونها تمثل وجهة النظر القديمة مكررة ومعادة بلغة معاصرة، كما أن بعض هذه الدراسات، ليس جديرا بالدراسة في رأينا.

انظر مثلا صابر طعيمة، ص 84 ومحمد حسني عبد الحميد، ص 154.

[70] - نعتمد الطبعة الثانية للشركة التونسية للنشر والتوزيع، 1987.

(*) - أشار الباحث إلى أن "الجديد في بحثه يتمثل في محاولة استخدام بعض القواعد والأصول المقررة عند علماء النفس والتربية والاجتماع، وفي استعمال المنهج التحليلي، إلى جانب البحث النظري كوسيلة لدراسة

وغايات المبلغ من ذلك، وكان من الطبيعي، وهو يعالج القصص، أن يتناول قصة إبراهيم. وعموما يمكن أن تظهر ثلاث غايات في دراسته بوضوح كبير:

– الأولى هي الغاية التمجيدية في مثل تحديده لدرجة حضور إبراهيم في القرآن، وقد اعتبره من أكثرهم حضورا بعد موسى لأنه أبو الأنبياء، وهو أفضل أولي العزم[71]، وبذلك فهو يكرر نفس الصورة المرسومة عند القدامى، لينتهي إلى أن حضور إبراهيم في القرآن بتلك الدرجة يفسر بتكرار القصص المتجاوب أكثر من غيره مع البيئة، إذ من شأنه أن يثبت عزيمة الرسول محمد[72]. وقد حاول تفسير تواتر الحضور وربطه بالدلالة على محمد، كما ذهب إلى أن نار إبراهيم تعني تدخل الخوارق، وذلك تعطيل مؤقت لبعض الخصائص، يقع بفعل موجدها، وهو لا يشك في وجودها وإعجازها، ويسعى إلى تمجيد الخالق والنبي إبراهيم[73].

وإذ ينظر في سيرته يكرر تصور القدامى بالإحالة على مدوناتهم[74] ويعتبره شخصية مثالية في حصافة الرأي والطاعة، ويرى أن شخصية النبي

القصة القرآنية بأكثر شمول وعمق وربط الجانب الفني فيها بالجانب النفسي لأنهما يلتقيان في الهدف وهو التأثير الديني، ولأن صلة الفن بالدين عريقة ومتينة" (ص 23). ثم حلل فيما بعد مصطلح psychologie الوارد في العنوان محيلا إلى أصله، ليؤكد فيما بعد أنه يهتم بالمؤثرات النفسية في هذا القصص. إن الباحث إذن يوظف علم النفس في مبحث عقدي، ولكنه لم يبين كيفية استفادته المباشرة بل جاء قوله مثل دراسة محمد أحمد خلف الله حول الفن القصصي في القرآن وقوله في الأسلوب (ص 87) قريب من المباحث الأسلوبية المعاصرة، وحديثه عن أنواع القصص القرآني كان حديثا عن وظائف القص وعن مضامين القرآن وكان المقاربة مقاربة نفسية في الروايات. ومن المفيد الانتباه إلى أنه ينقل علم النفس من دراسة الإنسان فردا أو في اجتماعه وفي وجوده إلى دراسة الشخصية في القرآن ومدى أثر القصص في المتقبل. وليس خفيا أن توظيفه علم النفس يندرج في إطار ظاهرة عامة يعيشها المسلمون منذ بداية السبعينات على وجه الخصوص هي ظاهرة أسلمة المعرفة.

(71) - سيكولوجية القصة في القرآن، ص 117.

(72) - م ن، ص 118.

(73) - م ن، ص 181، 354.

(74) - م ن، ص.ص 362-363.

بالمعنى السردي الفني للكلمة ترد في بعض القصص القرآني محورا تدور حوله الأحداث فتؤثر فيها وتتأثر بها[75]، موظفا في ذلك مفهوم الشخصية القصصية السردية، كما حدده نقاد الرواية، باحثا عن سماتها العامة في القرآن باعتبارها شخصية نمطية.

– الثانية هي البحث في تحقيق انسجام النص، ومثل هذا في الحقيقة عمل تمجيدي للقرآن ودفاع عنه، وهو يبدو من نظره في عنصر البشرى، وقد ذهب إلى أن الاختلاف بين العناصر ليس اختلافا فيما وقع فعلا إنما يقع على أساس قصد يرمي إليه القرآن من الصورة القصصية[76]، وهو ليس قائما في الأحداث في كون البشرى بالغلام كانت مرة لسارة ومرة أخرى لإبراهيم[77]، بل إن ذلك يدل على أن القرآن ينظر إلى الزوجين وكأنهما شيء واحد في الشعور الإنساني، فإسحاق ابنهما معا، وهما شريكان في هذه المنة[78].

ويبدو بحثه عن انسجام النص وترابط أحداثه في اعتباره حوادث التاريخ متسلسلة بأسباب ظاهرة ولها غاية معينة، فعلى سبيل المثال يظهر حدث المحنة دليل انتصار الحق[79]، وبانتصاره تنتصر العقيدة، وذلك ما يؤدي إلى تجاوز عصبية الجنس واللون واللغة والوطن[80].

إن الباحث الذي يستثمر آليات علم النفس يقر في النهاية نوعا من الدفاع عن القرآن، وهو يقلب الرؤية دون أن يغيرها وبدل التسليم بترتيب الأحداث كما أتى في القرآن يبحث عن تأويل من خلاله يعيد قراءة اللغة قصد بيان التكامل، وهو على كل حال تبرير عقدي إيماني، ولا يرتقي إلى

---

(75) - م ن، ص 360.
(76) - م ن، ص 147.
(77) - م ن، ص 148.
(78) - م ن، ص 401.
(79) - م ن، ص 203.
(80) - م ن، ص 204.

مستوى البحث العلمي الصارم. وإن مثل ما ذهب إليه كان في حقيقته غير جديد بما أن المفسرين القدامى قد انتبهوا إلى أن الاختلاف في أمر الذبيح أهو إسماعيل أم إسحاق لم يكن اختلافا في الأحداث، وقد قرروا أن البشرى كانت متعلقة بإسماعيل، وعلى ذلك فهو الذبيح.

– الثالثة هي دلالة العلم على النص، ولا يخفى أن ذلك نوع من التركيب القسري، فقد رأى أن فيما عرضه القرآن من قصص إبراهيم كثيرا من الوقائع التي أيدتها الدراسات التاريخية، كالمعبودات التي كانت في عصره، وقد حكى عنها القرآن، وهي القمر وكان يطلق عليه اسم نانار، والشمس ويطلق عليها شماس، كما وجدت عبادة الكواكب وأشهرها كوكب الزهرة الذي يطلق عليه عشتار وكوكب المريخ وهو مردوخ[81]. وإن تطلع إبراهيم إلى السماء ونظره في النجوم دليل على أن قومه اشتغلوا بالتنجيم، كما أثبت ذلك وول ديورانت في كتابه قصة الحضارة[82]، وأما الصنم الكبير الذي لم يكسره إبراهيم فقد اعتبره مزدك وهو كبير الآلهة عند بابل، وبان له أن رؤيته الملكوت هي نوع من إعمال المنطق في المحاجة[83]. وإجمالا فإن كل هذه الحقائق التاريخية خير نصير علمي [كذا] للقرآن وهو تأييد بأنه وحي من الله[84].

إن المتأمل في الأمثلة المعقودة للدلالة على المنحى العلمي في القرآن كما أقر التهامي نقرة، ينتبه إلى أنه وهو يعتمد على نتائج بحوث وول ديورانت[85]، كان يقتطع الشواهد من سياقاتها، ويركبها في دراسته، حتى تصبح مؤيدة لما جاء في القرآن، فأمر المعبودات في عصر إبراهيم لم يكن

---

(81) - م ن، ص 225.

(82) - م ن، ص 226.

(83) - م ن، ص.ص 474-478.

(84) - م ن، ص 226.

(85) - مؤلفه هو قصة الحضارة، وقد ترجمه محمد بدران وزكي نجيب محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر، مصر، وقد استشهد بما جاء في الجزء الثاني، ص.ص 211-214، رغم أن صاحب الكتاب لم يقصد الدلالة على القرآن ولا اهتم بذلك.

دالا في النص الأصلي على ما ذهب إليه الدارس، بل كان ديورانت يخبر عن ديانات أهل بابل، ولكن هل يعني ذلك أن وجود مزدك الكبير الذي بقي في الآثار، وحوله أوثان أخرى، دليل كاف على عصر إبراهيم، ودليل أيضا على كبير أصنامه، أليس هذا الالتقاء بين البحث العلمي وما جاء في القرآن من قبيل المصادفة؟ ثم أليست الحقيقة العلمية باعتبارها نتيجة بحث كامل لا يمكنها أن تكون مرتبطة بمسلمات قديمة؟

لقد كان من الممكن الإشارة إلى الأصنام في إفريقيا، وإلى الحج بمفهومه الكامل وبالطواف الذي يوجد في العادات الثقافية لأهل القبائل الإفريقية وكان مرتبطا بالمرأة، فلم لم نقل إن إبراهيم قد مر من هنا؟ إن المشكل يبدأ أولا وأخيرا من إجراء العقل إجراء على مقررات الإيمان، فوجه بالمعارف الدينية وحوصر بها، وصارت غاية النظر، وليس بإمكانه أن ينظر إلى الأشياء إلا من خلالها وباعتبارها مقاييس أساسية في إصدار الأحكام المعرفية. إن من تحكمه الرؤية الدينية لا يمكنه أن يخرج عن حدود منطقها وكل ما يظهر من نتاج علمي جديد سيكرسه لتأييد تلك الرؤية ولإقرار نتائجها. وعلى هذا الأساس يمكن القول إن البحث العلمي، بما هو بحث أكاديمي، لم يكن هم الباحث، بل كان همه الأساسي تمجيد القرآن في عصره، وهو أمر كثيرا ما سعى إليه أهل الجماعة المرجعية من ورثاء تلك القديمة، على نحو من ادعاء سلطة تأويل القرآن واحتكار المعرفة الشرعية.

إن المأزق يبدو في مدى جدية القول بممارسة علم النفس في تحليل القصص القرآني[86]، وإنه يوجد فرق شاسع بين النتائج التي انتهى إليها فرويد في كتابه موسى والتوحيد، وكان يمارس علم النفس، ونتائج الباحث المذكور في هذا الغرض، ولذلك لا نتردد في وصف محاولته بأنها إيهام بالمعرفة العلمية بما أنها في الأصل تكريس للعقلية اللاعلمية، التي توهم

---

[86] - انظر مقدمة الكتاب، ص 24.

باحتواء القرآن على حقائق التاريخ، وذلك تعبير عن سلوك تعويضي لعـــدم المساهمة في إنتاج العلوم والمعارف المعاصرة ومناهج التحليل المتميزة[87].

إن إعادة قراءة تصور إبراهيم بادعاء امتلاك ناصية مناهج البحـــث المعاصرة، هو حالة أخرى من حالات احتضار المعرفة التقليدية، ومحاولتـها اليائسة البحث عن تطابق بين المعارف الحديثة ومعارفـــها القديمـــة، وهـــي محاولة غايتها الهيمنة على المعارف الجديدة واحتواؤها، غـــير أن تصـــور إبراهيم ما زال مكررا معادا، وإن فقد طرافة القديم وبعضا من قداسته التـــي بها تسند الجماعة نفسها في واقع يخرج عن سلطتها، وقد بدأ وجدان الجماعة المعاصرة يتخلى تدريجيا عنها، بل إن الحداثة الكاسرة لطوق المقدس، حينما ركن إليها لرفد تصوره وإقامته من جديد، لم تكن لها غير نتيجة سلبية.

***-إبراهيم النبي العربي لا النبي العبري[*]**

لقد سعى كل من أحمد سوسه[88] ومحمد إبراهيم الفيومي[89] إلى تأكيد

---

[87] - راجع عبد المجيد الشرفي : الإسلام والحداثة، ص 76.

[*] -تحسن الإشارة إلى الأسس المعرفية لهاتين الرؤيتين ، فبالنسبة إلى أحمد سوسـة ، هـو بـاحث مختـص فـي التاريخ القديم ، لم يعمد في دراسته هذه إلى استنطاق النصوص القديمة بل عاد إلى مـا يسـمىالوثيقة وخاصـة ما جاء مبثوثا في بعض الوثائق المخطوطة النادرة واستفاد من أحدث المكتشفات الآثاريـة الميدانيـة ، فجـاءت مصادره قسمين :التاريخ الوثائقي والمكتشفات الحديثة ، أي الشـواهد التاريخيـة الماثلـة عيانـا . وكـان قـد أعـاد النظر في أغلب المصادر العربية و قارنها بما يماثلها في الثقافـات الأخـرى بلغاتـها الأصليـة خاصـة اليهوديـة والمسيحية. ويمكن إجمال مقاربته في المستويات التالية :

-تشخيص مواقع المدن والأماكن

-تعيين التواريخ بدقة وتاريخ تطور الثقافات

-تتبع أزمان الهجرات السامية

-تحديد المتماثل والمتشابه في المدونات السومرية و الأكادية والكنعانية والبابلية والآشورية والمصرية.

-بيان العلاقة بين الشرائع القديمة والتوراة في ضوء المكتشفات الأوغاريتية

غير أن هذا البحث لم يخل من توجهات أيديولوجية (ص 5) أخلت بالموضوعية المزعومة في المقدمة .

أما محمد إبراهيم الفيومي فهو أستاذ الفلسفة الإسلامية في جامعة الأزهر ، وقدتعذر علينا تحديد منهجه وحدود مقاربته أهي فلسفية بالمعنى الحقيقي للكلمة أم في علم الأديان المقارن ؟ فمصادره تقليديـة معروفـة لـم تتجـاوز كتب التاريخ والأنساب وقد لامست من طرف بعض الكتابـات التاريخيـة المعاصـرة، وقـد اعتمـد كثـيرا علـى كتاب احمد سوسة سابق الذكـر (ص 274) واسـتفاد مـن المكتشـفات الآثاريـة ودراسـات بعـض المستشـرقين (ص276).

عروبة إبراهيم ونفي علاقته باليهود، وكأنهما ينزعان عنه الجبة العبرية ويلبسانه العربية، وإذا كانت رؤية الأول مندرجة في إطار محاولته الفصل بآراء علمية في اختلاف تاريخ العرب عن اليهود، فإن الثاني كان يقر ذلك وهو يخبر عن أديان العرب قبل الإسلام. وهما ينطلقان من رؤية عروبوية إسلاموية، حدودها إثبات صلة إبراهيم الوثيقة بالعرب ونفيها فيما بينه وبين اليهود وقد تكثفت الحجج للدلالة على ما ذهبا إليه، وهي حجج نقلية أحيانا، ومعتمدة على معارف معاصرة أفضت إليها الحفريات في الجزيرة العربية والشام أحيانا أخرى، وقد انبنت هذه الرؤية في المجمل على ثلاثة مستويات:

- الأول، تحديد علاقة إبراهيم بالجزيرة العربية.

تجمع نصوص الباحثين[90] على أن إبراهيم عاش في عصر عربي في القرن التاسع عشر قبل الميلاد، وكان زعيما من زعماء قبائل العرب البائدة[91]، وقد تنقل بين الجزيرة والهلال الخصيب، وكان مولده واستقراره في البداية بالعراق[92]، وعلى هذا الأساس كان عربيا بدويا، أخذ بحياة الحضر وجمع بين الرعي والتجارة والزراعة، فيما بين الفرات والأردن والحجاز، وكان عارفا بلسان أهل البلاد، وقد زار سوريا وفلسطين ومكة ومصر، وكان له ارتباط بعشيرته في حران[93]. وقد كانت رحلة إبراهيم داخل الأرض العربية، من أور إلى حران، بما قدر بـ560 ميلا أي 900 كلم [كذا]، وعبر إلى دمشق بطريق تدمر ومنها إلى فلسطين

---

(88) - في كتابه : العرب واليهود في التاريخ، حقائق تاريخية تظهر من المكتشفات الأثرية، سلسلة الكتب الحديثة، ط 2، د ت.

(89) - في كتابه : الفكر الديني الجاهلي قبل الإسلام، عالم الكتب، القاهرة، 1979.

(90) - كانت حجج محمد إبراهيم الفيومي، في أغلبها منقولة عما كتبه أحمد سوسه.

(91) - وأحمد سوسه، ص 254، والفيومي، م ن، ص 169.

(92) - أحمد سوسه، ص 255، والفيومي، ص 169.

(93) - أحمد سوسه، ص.ص 255-256، والفيومي، ص.ص 170-171.

(600ميل=960كلم)[94]، وفي سيرته " تتجلى لنا أبين التجلي الرسالة الروحية والإنسانية التي كان يحملها معه أينما حل، و...تبرز الرابطة القوية التي تربط العالم العربي، بعضه ببعض بوشائج اللغة والتراث الصحراوي الباعث على النبوغ والتسامي، في سماء الروحانيات التي انبثقت منها النبوة السامية، التي تصل الخالق بالمخلوق، فكان والحالة هذه، رسولا حاملا علم العروبة بين وادي الرافدين ووادي النيل"[95].

– الثاني، تحديد أصله العربي ونفي اليهودية عنه.

يتضح هذا التحديد من خلال محاولة كل منهما تأكيد نفي أصله اليهودي بإثبات عروبة النبوة الإبراهيمية، أما نفي أصله اليهودي، فذلك ما يظهر من تأويل التوراة على نحو مخصوص، فليست لفظة العبراني الواردة في التوراة تعني العبري اليهودي، بل مضمونها الأصلي البدوي العربي، ولقب العبراني لم يقصد به الإسرائيلي، بل السائح أو المهاجر، وهذا ما يلتقي مع ما ذهب إليه القرآن في كونه لم يكن يهوديا ولا نصرانيا[96]. ويصل أحمد سوسه إلى حد نفي صلة إبراهيم باليهود أثناء هجرته، إضافة إلى نفي أصله اليهودي، واليهود قد حاولوا أن يرجعوا أصلهم إلى أزمنة سابقة قبل وجودهم التاريخي المعروف، وتخيروا لذلك عصر إبراهيم[97]، فكان أن توهم العديد من الدارسين أن ذلك صحيح، ولكن الأمر لم يكن كذلك، بما أن النبي إبراهيم لم يكن يهوديا، وهو قد عاش قبل أن يعرف التاريخ جماعة يسمون أنفسهم يهودا بحوالي ألف وثلاث مائة عام[98]، في حين أن بداية

---

[94] - أحمد سوسه، ص.ص 256-257.

[95] - أحمد سوسه، ص 259.

[96] - أحمد سوسه، ص.ص 265-266، والفيومي، ص.ص 171-173.

[97] - أحمد سوسه، ص 266.

[98] - م ن، ص 267.

تاريخهم لا بد أن تحدد بزمن الخروج، لما ظهر أتباع موسى في القرن الثالث عشر قبل الميلاد[99]. ومن ثم فإن إبراهيم " لم يرتبط بأية صلة باليهود، لا من حيث العصر، ولا من حيث المبدأ أو العقيدة، ولا من حيث اللغة، فقد عاش الخليل في بيئة واسعة النطاق تشمل جميع بلاد الشرق الأدنى، التي كانت تتسم بالقومية العربية [كذا]"[100].

أما عروبة النبوة فتتحدد ببيان الفرق بين إلاه إبراهيم في التوراة وإلاهه في القرآن، فإلاه الخليل ليس إلاه اليهود، وذلك لأنه إلاه كل البشر أي الإلاه الواحد[101]، في حين أن إلاه اليهود هو الذي كان على صورة البشر ينافس آلهة الأقوام الأخرى، أو هو إلاه محض خالصا لليهود، الشعب المختار. بخلاف ذلك جاءت دعوة إبراهيم إلى الوحدانية الخالصة أول دعوة عامة للتوحيد في تاريخ البشرية وهي عربية لغة ووطنا[102]. وقد انتهيا من ذلك معتمدين رأي العقاد[103] إلى أن النبوة الإلاهية عربية لفظا ومعنى، فالإسرائيليون تعلموها بلفظها ومعناها من شعوب العرب، ولم يكن لهذه الكلمة عندهم لفظة تؤديها قبل وفودهم على أرض كنعان ومجاورتهم للعرب المقيمين فيها[104].

إن هذه المحاولة مبنية على أساس أيديولوجي ظاهر، ظهرت في ظرف مخصوص يعيشه العالم العربي، هو وضع فلسطين وقدسها السليبة، وذلك ما يتحدد قبل هذا وذاك باعتبار إبراهيم نواة أيديولوجية ضرورية في الفكر القومي العربي. ومن هنا فإن الإيهام بالعلمية تدفع إليه الحالة

---

(99) - م ن، ص 268، والفيومي، ص 173.

(100) - أحمد سوسه، ص 268.

(101) - م ن، ص 239، والفيومي، ص 173.

(102) - أحمد سوسه، ص 240.

(103) - عباس محمود العقاد : الثقافة العربية، ص 71.

(104) - أحمد سوسه، ص 242، والفيومي، ص 176.

الأيديولوجية من جهة، والظرف الاستعماري المخصوص من جهة أخرى، وذلك ما أفضى إلى بيان انقطاع الصلة بين اليهود وفلسطين، فالمقصود أصلا وهو المسكوت عنه هو ما ذكرنا وليس فك الارتباط بين إبراهيم واليهود.

ولا يتسنى للدارسين ذلك إلا بإقصائهم من دائرة الأصل الإبراهيمي وقطع انتمائهم إليه وبيان عبث المحاولات التي قام بها اليهود والادعاءات التي طالما كرروها في صراعهم مع العرب. وكان الإلماع إلى نتائج الحفريات الحديثة والمقابلة بين النصوص التوراتية العبرية والقرآنية العربية قصد إظهار بطلان الدعوى اليهودية. والمهم لم يكن مدى صحة الحقيقة ودقتها بقدر ما هو مدى القدرة على توظيفها في المشروع القومي الطاعن في مشروع الاستيطان اليهودي.

وبهذا يبدأ التنازع العرقي الأيديولوجي حول إبراهيم بعد سنة 1948 في الكتابات العربية المهمومة بحاضرها، في وقت لم يكن فيه في الماضي أي تنازع حوله من هذا القبيل، وإنما كان دائما الأصل الأول لليهود والعرب المسلمين والمسيحيين، وكان مدار الاختلاف يخص أحقية محمد بختم النبوة، أي أن الاختلاف لم يكن حول الأصل والمبدأ في الدين بل كان حول انتقال النبوة إلى غير أمة اليهود. لذلك فإن مسألة القدس محدد أساسي لتغيير الرؤية إلى إبراهيم.

إن الثقافة العربية في حالة النزاع العرقي السياسي تتخلص مما أثبتته ذاكرتها سابقا وتقصيه حينا من الزمن، حتى إنها تخلق داخلها نوعا من الانقطاع، فقد بينا سابقا في البنى الثلاث الأولى أن الرسول حاول جاهدا كسب ود اليهود مستثمرا في ذلك أبوة إبراهيم المشتركة وخاصة كما أوردنا

في الأحاديث والقرآن، لأن اللحظة التاريخية والظرف الذي كانت فيه الدعوة قد فرضا عليه ضرورة تحقيق الألفة بين المسلمين واليهود، وذلك ما اجتـــهد المسلمون أيضا فيما بعد لبيانه والنص عليه، حين أقروا أن العـــرب أبنـــاء إسماعيل، وأن اليهود أبناء إسحاق، ومن ثم فالأصل الأبوي واحد، ومثل هذا كثيرا ما وجه تصور إبراهيم وحدد اتجاهاته حتى صـــار تصـــورا جامعـــا مشتركا بين الثقافات الثلاث وإن كان ظاهرا أكثر فيما بين الثقافتين اليهوديـــة والإسلامية.

غير أن الظرف الراهن دفع المجموعة الثقافية إلى تقويـــض نفـــس العنصر في التصور بدخول الأيديولوجيا الجديدة المؤسســـة علـــى ظـــرف طارئ، فكان أن غيرت مسلماتها وسعت باعتماد معرفة حديثة إلـــى إقـــرار مسلمة أيديولوجية جديدة تناسب الظرف. لذلك نســـتنتج أن وظيفـــة النـــواة الثقافية إبراهيم انتقلت من تحقيق الإيلاف العرقي والعقدي فيما بين اليـــهود والعرب قديما إلى تحقيق الافتراق، أي بتقويض الوظيفة الأولى حينما محض خالصا للعرب وانقطعت صلته باليهود، ولقد وقع تحجيم دلالته، فبدل فكـــرة أمميته وعالميته يعود للدلالة على القومية والجنس الواحد.

يحدث هذا في زمن انتظرنا فيه من الباحثين، وقد ادعيـــا اكتســـاب جانب من الموضوعية، التعامل مع النصوص والأحداث بنفـــس المقـــاييس، ولكن يقع تحويل النتائج بما يناسب الغاية السياسية، فما عاد اليهود يكونـــون جماعة في عهد إبراهيم وفي زمانه، ولا هم منتمون إليه، وفي الأصل فـــإن نفس النتيجة يمكن أن تنطبق على العرب، إذ في زمان إبراهيـــم لـــم يكـــن العرب جماعة ثقافية ولم تستو الأجناس بعد اســـتواء يمكنـــها مـــن تكويـــن قوميات، ولكن الباحثين أغفلا ذلك وطفقا يطعنان في مقالة الآخـــر العقديـــة السياسية.

ويبقى المشكل قائما في عدم اعتماد نفس المقاييس والاعتبارات في الحكم على الأحداث والظواهر في التاريخ، وفي التردد بين اعتبار تاريخ النبوة مرة واعتبار تاريخ الجنس مرة أخرى، فنفي صلة إبراهيم باليهودية تم بمقياس النبوة حينما أشار الباحثان إلى ظهور أتباع موسى لاحقا بعد زمن إبراهيم، وهو ما يعني في نفس الوقت أنه لا صلة كذلك للمسلمين بإبراهيم في ذلك الزمن بما أن زمن المسلمين الحقيقي يبدأ من تاريخ ظهور محمد وخروجه للدعوة، غير أنه يقع اعتبار الجنس العربي، وأن إبراهيم عاش بين العرب وتنقل بين قبائلهم، أفليس في هذا تناقض أصلا في الأطروحة القومية، التي تبين أن العرب لم يتوحدوا إلا بالإسلام؟ وأن الإسلام مكون للأمة العربية؟

فبم نفسر إذن هذا التناقض داخل المنظومة السياسية وهذا التقويض لمعطى ثقافي اجتهد الأوائل في بلورته؟

إن الحالة التي يعمد فيها الدارسان إلى اعتماد نفس المقاييس تخلصهما من الوقوع في المأزق، فتاريخ الجنس أو العرق محيل على تكون المجموعة العرقية الثقافية ولكن تاريخ النبوة يعني تكون الجماعات الدينية الطائفية، والحديث عن اليهود لا بد أن يماثله تمييز بين الحديث عن الأصل العرقي والأصل العقدي الديني، وكذلك هو الحديث عن المسلمين، ولعل ما يبين سوء الفهم هو وجود طائفة عربية يهودية، مما يعني أن المحدد الأول لمعنى اليهودية هو مستوى الديانة.

إن الإقحام الأيديولوجي قد جعل إبراهيم مؤسس القومية العربية أو في معنى المؤسس، فظهرت صورته القومية، وهي مفيدة أيما إفادة في تبين أثر العصر في التصور، فقبل هذا الزمن كان العربي المسلم يحتاج إلى التعرف على إبراهيم ليندمج في المجموعة الثقافية العربية الإسلامية، ولكنه اليوم يحتاج إليه داخل الإيلاف العربي. والوظيفة في النهاية قارة وإنما

تغيرت الأطراف فيها، وهذا في رأينا دليل على أن البنية المعرفية لم تتغـــير وأن الذهنية الثقافية المنتجة للمعرفة لم تتغير، وإنما هناك إيهام بتغيرها. وإذا كان أحمد سوسه ومحمد إبراهيم الفيومي قد حددا انتساب إبراهيم إلى العرب وأعرضا سياسيا عن نسبته إلى اليهود فإن جمال عبد الرزاق البدري يلبســه جبة عراقية عربية إسلامية.

– المستوى الثالث، إبراهيم النبي العراقي العربي المسلم.

تلك هي غاية دراسة وسمت بالتحليلية[105](*)، وقـــد أراد صاحبـــها "تقديم صورة واضحة ومترابطة الأجزاء لشخصية النبي العراقـــي العربـــي الكريم ولمرحلته التاريخية والدينية"[106]، كي يصل إلى تقديم النموذج الفـاعل في عملية التكوين التي شكلت أساسيات شخصية الأمة وهي السياســـة مـــن خلال التاريخ والتاريخ من خلال أبطاله، والنبي إبراهيم في مقدمتهم "بعيـــدا عن التشويه والدنس الصهيوني"[107]، وانه بهذا المعنى ينخـــرط فـــي نفـــس الاتجاه الذي انخرط فيه غيره. وما يوجب الحيرة هو كيفية القول بأن ابراهيم نبي العراق، قبل أن يكون نبي العرب، وهذا هو الخيط الناظم لأيديولوجيـــا القومي العربي القطري في نفس الوقت، مع ما يبدو عليه الأمر من غرابـــة تشي بتناقض منذ البداية.

إننا نتابع كيفية تحليله لهذه العلاقة، حين ينطلق من مسلمة بيانها " أن العراقيين هم في طليعة الشعوب التي تمتلك تاريخا أكثر من غيرها بدلالـــة الوقائع"[108]، فإبراهيم يغدو الرمز الأكبر "الذي حقـــق معطيـــات حضاريـــة

---

[105] - جمال عبد الرزاق البدري : نبي العراق والعرب، طبعة الدار العربية، بغداد، 1989.

(*) - إنها دراسة أيديولوجية لا علاقة لها بأية مقاربة علمية معاصرة وإن أوهم صاحبها بخلاف ذلك.

[106] - م ن، ص 13.

[107] - م ن، ص 13.

[108] - م ن ، ص 17.

متميزة منذ أيام شبابه الأولى في العراق"[109]، وليس هـــذا ممـــا يؤكـــد أن شخصية إبراهيم هي التي ارتقت الى مستوى الرمز العراقي، بل العكس هـــو الصحيح فما يريد التنصيص عليه " أن سيدنا إبراهيم كـــان نتاجـــا عظيمـــا للحضارة العراقية القديمة في أسسها ومعالمها اللغوية والثقافيـــة والروحيـــة، وتأثيراتها على سوريا وفلسطين وشبه الجزيرة العربية على فترة من الرسل، ابتداء من آدم، ووقوفا عند نوح، وكلاهما عاش قبل إبراهيم في أرض شنعار أي أرض العراق"[110].

إن الداعي إلى الاهتمام، حسب رأي الباحث، "هو أن هذه الشـــخصية العظيمة أقرب إلينا من حبل الوريد، وهي تلقانا سواء وسط الحقائق أم وســط الأساطير...فهي موجودة في وعـــد بلفـــور 1917، وحـــروب 1948 و1956 و1967 و1973 و1982، وفي الانتفاضة الفلسطينية ضـــد الاحتـــلال، وفـــي أحداث لبنان، وفي ضرب المفاعل النووي العراقي، وفي التعاون والعلاقـــات بين الكيان الصهيوني والمجموعة الغربية... وهي من أكـــثر الشـــخصيات التاريخية تعرضا للتزوير والتزييف الصهيوني لعلاقة ذلك بالعقائد اليهوديـــة السائدة وبالوجود الصهيوني في فلسطين المحتلة... حتى قال موشي دايـــان في قصة حياته، مشيرا إلى تبرير دخول القوات الصهيونية للقدس العربيـــة عام 1967، لقد استجبنا لدعوة أبينا إبراهيم"[111].

ورغم وعيه القوي بتوظيف اليهود لإبراهيم، ودلالـــة ذلـــك علـــى المعركة بينهم وبين العرب، فهو يؤكد على دور العراق في هـــذا الصـــراع "فلقد تعاونت أرض العراق مع باقي الأرض العربية علـــى احتضـــان أبـــي الأنبياء، إبراهيم الخليل، وليكون خاتم الأنبياء من ذلك الأصل الذي ولد فـــي

---

(109) - م ن، ص 18.

(110) - م ن، ص ن.

(111) - م ن، ص 19.

العراق"[112]، ويذهب إلى أكثر من ذلك حين يعتبر " أن العراق لم يكن مهدا لحضارة فقط، وإنما هو أيضا مهد للنبوة الأولى والأخيرة"[113].

هكذا يبدأ الدارس بيان أصل سلالة العراقيين وأصل نسبهم عودا إلى ما قبل إبراهيم، ذاكرا كل الهجرات إلى أرض بابل، ومحددا أصول العرب بعد إبراهيم[114]، وهو يكرر ما قام به النسابة في كتب الأنساب، وهم يخبرون عن العرب، وقد اعتمد في ذلك على القرآن والمصادر القديمة وكتب التاريخ[115]، ويبين بعد ذلك خطأ القول بالجمع بين العرب واليهود في أصل واحد، وغايته من ذلك الانتهاء إلى أنهم لم يقطنوا فلسطين، وليس لهم أصل في تلك الأرض[116]. وعلى هذا، فهو ينطلق من نفي صلة إبراهيم باليهود كما فعل أحمد سوسه والفيومي، مترددا بين الحنين إلى العراق وتمجيده وتمجيد الأمة العربية .

إن ما يهمه أساسا، ليس إبراهيم بوصفه نواة تخص كل المسلمين، بل إبراهيم في العراق، وقد عقد لذلك فصلا خاصا، عنوانه " إبراهيم في العراق"، اعتبر فيه أن الخليل واجه عبادة الإلاه مردوخ[117]، بعد أن ذكر كل أسماء الآلهة في أرض بابل، وقد واجه النمرود الذي عاش قبل حمورابي[118]، ويستعرض كل الأحداث القائمة في سيرة إبراهيم باختزال شديد[119]، ويعقد مقارنة بينه وبين محمد في مستويات الهجرة والذبح[120]،

---

(112) - م ن، ص 20.

(113) - م ن، ص ن، ومن الغريب قوله في بداية الكتاب في ص 20 " إنني لم أضع إلا ما يحترم أصول البحث واستنتاج الحقائق، بعيدا عن الاسرائيليات "، وعلى كل ففي ص 21 ما يثبت أنه وثيق الاتصال بمعهد الدراسات القومية الاشتراكية.

(114) - م ن، ص. ص 28 - 29 .

(115) - انظر هوامشه في ص 31.

(116) - م ن، ص.ص 32 - 33.

(117) - م ن، ص.ص 37 -39.

(118) - م ن، ص 42.

(119) - م ن، ص 44.

والصراع مع الكافر، والاقتران بامرأة من مصر(هاجر وماريـــا) والزوجـــة الصالحة (خديجة وسارة)، وغايته من ذلك الحديث عن سارة العراقيـــة[121]، لينفي عنها أصلها اليهودي ويمجدها على نحو يمجد به العراق[122].

أما الفصل الذي سماه "إبراهيم في بلاد الشام ومصر" فالمهم منه عند صاحب الدراسة أن مسير إبراهيم وارتحاله كان مسيرا توحيديا لبث الدعـــوة ولم شمل العرب وبيان أكاذيب اليـــهود[123]، وفـــي فلســطين كـــانت ولادة إسماعيل، ومنها ارتحل به أبوه إلى مكة مستجيبا للتكليف الإلاهي[124]، وقـــد ولد له إثر ذلك إسحاق، ثم عاود الارتحال إلى مكة بأرض الحجـــاز، وهـــي مقامه الأخير، حفاظا على خلود الحنيفية التي ولدت في العراق، ليتواصـــــل ذلك مع محمد[125]، وهكذا يتمكن من القول " باطمئنان نابع مـــــن الإيمـــان والعلم والتاريخ الموضوعي والواقع المرئي، أن مـــا شـــهده العـــالم القديـــم والوسيط والحديث والمعاصر يعود في أساسيات ملامحه وقسماته إلى ذلـــــك النبي العراقي العربي إبراهيم الخليل، وهي أربعة آلاف عام مازالت تعيـــش بيننا، في عصر التقنية المتطورة والفضاء والذرة والكمبيوتر"[126].

والحاصل من طوافه في تاريخ شخصية "الرسول العراقي الكبير" أبي الأنبياء، إثبات وجود دعوته التوحيدية حيثما حل، وهو ما جعل الناس عـــبر التاريخ يتهافتون على الالتصاق به و الانتساب إليه[127]، ومن ذلـــــك ينتقـــل

---

[120] - م ن، ص 46.
[121] - م ن، ص 47.
[122] - م ن، ص.ص 47 - 48.
[123] - م ن، ص.ص 52 - 53.
[124] - م ن، ص.ص 58 - 59.
[125] - م ن، ص 62.
[126] - م ن، ص 67.
[127] - م ن، ص 71.

انتقالا مفاجئا إلى ذكر قيمة العراقيين في الصمود والانتصار على الإيرانيين، وهو ما يؤكد بجلاء " أن الدور العراقي يمكن من استيعاب معادلة التاريخ [كذا][128]، ويستشهد بآراء الرئيس صدام حسين.

إن المسكوت عنه في هذا التحليل الذي ما فتئ صاحبه يذكرنا بموضوعيته العلمية، هو مسألة القيادة والبطولة والزعامة، لمن تكون داخل الأمة العربية، والبين من خطابه أن إبراهيم نبي عراقي فذ، لا مثيل له في التاريخ وهو موحد العرب، وبالقياس إلى ذلك يكون دور العراق في هذا العصر، وكأنه يتوجه لمقولة الإقليم القاعدة في الأيديولوجيا القومية، وخاصة عند نديم البيطار وعصمت سيف الدولة، مما يعني أن هذا الإقليم نواة توحيد الأمة العربية لا يكون إلا العراق، بما له من رصيد تاريخي وعقائدي مركز الثقل فيه هو النبوة.

إنه يقرأ في سيرة إبراهيم ما يمكن أن يقوم به صدام حسين في عصره، حتى إن العقيدة هي العقيدة البعثية، وبعبارة أخرى فإن الزعيم السياسي وجه حاضر لإبراهيم الغابر. بهذا يمكن أن نفهم لم أخبر جمال عبد الرزاق البدري عن نبي العراق سنة 1988، وأساسا بعد نهاية الحرب العراقية الإيرانية، وإن في عبارة نبي العراق والعرب كما جاء عنوان الكتاب يثوي مفهوم النبوءة السياسية البعثية حيث التردد بين القومية والإقليمية الضيقة.

إن معرفة بالتاريخ على هذا النحو، وكما أوهمنا بها الأيديولوجي المعاصر تنبع من فهم مخصوص للثقافة أوما سماه البدري بالثقافة التاريخية الموسوعية، ثقافة الأكثرية الساحقة من الجماهير، ثقافة الشعارات السياسية

---

(128) - م ن ، ص ن.

وثقافة الاستهلاك اليومية مقابل رفض ثقافة التخصص[129]، هذه الثقافة المحببة هي التي يقع فيها التأكيد على دور القائد الملهم والزعيم وصانع التاريخ، وهل من شبه حقيقي بين إبراهيم والسائس الماثل اليوم في العراق؟

إن إبراهيم الذي يقدمه لنا البدري هو ذلك القومي البعثي العراقي، الذي يوظف للرد على الآخر اليهودي. وفي الحقيقة فإن نصا كهذا يكرر نفس الدور الذي أراده طنطاوي جوهري لإبراهيم في التفسير، أن يكون بلغة العصر وفي منزلة علوم العصر وقضاياه السياسية، وفي ذلك تلبيس وإسقاط لا محالة.

إن الأيديولوجيا القومية البعثية تنقله من مستوى التصور المعرفي القائم على النواة الثقافية إلى مستوى المشروع السياسي القائم على النواة الأيديولوجية، وفي ذلك رؤية جديدة لوظيفته، إذ تقع إعادة تحيين التصور الثقافي القديم قصد توظيفه لخدمة الحاضر السياسي. وليس ذلك جديدا، فلقد كان أهل السنة والشيعة ومازالوا يحملون إبراهيم همهم السياسي الديني، وكذلك أصبح القوميون يحملونه هم الأمة العربية، ودون فارق، فالجماعة القديمة حملته هم الأمة الإسلامية وهي تعتقد أن مقالتها أصوب من المقالات الأخرى، راغبة في السيادة، وكذلك هي الجماعة السياسية المعاصرة تعتقد نفس الاعتقاد، إلا أن الفارق الجوهري أن أيديولوجيا الفرق الإسلامية كانت تتجاوز حدود الاثنيات نحو طرح شمولي باعتبار دلالة المعتقد على العالمين، في حين أن الجديد هو انتقاله للدلالة على أيديولوجيا المجموعة العرقية، ويمكن القول إن هذه النقطة هي الفارقة بين توظيف تصور إبراهيم قديما وتوظيفه حديثا.

---

[129] - انظر مثلا تفضيله للمتنبي، باعتباره شاعرا عراقيا، ص 17.

الفصل الرابع

صيغة ثابتة ومتغيرة بتغيير رؤية تصور إبراهيم في المعرفة الحديثة

"من الجائز أن نتصور إمكان احتفاظ الجماعة بكثير من صفاتها الأصلية، حتى بعد أن يحل محل جميع أفرادها الأصليين أفراد آخرون. ولكن نفس الأفراد الذين تتألف الآن منهم الجماعة كان يمكن أن يؤلفوا جماعة مختلفة جد الاختلاف، لو أنهم لم يدخلوا في الجماعة الأصلية..."

كارل بوبر

بؤس الأيديولوجيا

هل يعني هذا أن الرؤية المعرفية الجديدة قد قامت فعلا؟ وأنها منبثقة عن ذهنية ثقافية منتجة[*] قامت بتغيير آليات اشتغالها؟

إن الإجابة على أساس الفصل بين المراحل المذكورة تاريخيا غير ممكنة، خاصة أن الرؤيتين متجاورتان، فالمعرفة التقليدية تقوم جنبا إلى جنب مع المعرفة المعاصرة في المجتمع العربي الإسلامي، والذهنيتان الثقافيتان تتعايشان وإن في صراع، وذلك يعني أن المجتمع يعيش حالة ازدواجية وهو ليس منسجما تمام الانسجام، بما أن كل تجاور لا يقع إلا وهو يخلف صراعا.

وعموما، فنحن في هذه الرؤية أمام موقفين، الموقف الأول يمكن وصفه بالموقف المعرفي المحض، كما مثله طه حسين تاريخيا، فهو أول من دشن القول في إبراهيم في كتابه في الشعر الجاهلي[130]، والموقف الثاني هو موقف المصالحة بين المعرفة العلمية الجديدة والمعرفة التقليدية وقد حاول أصحابه تقديم رؤية معرفية جديدة ولكنها قلما قوضت أسس المعرفة القديمة، كما أنها لم تقدر على إعلان رفضها للأوهام السابقة، وقد دافع هؤلاء عن التصور الإسلامي لإبراهيم، وكانت حججهم عل نحو من الصلابة المعرفية.

(*) -Mentalité culturelle productive : قصدنا بها مجمل طرائق الإنتاج المعرفي وآلياته عند مجموعة معينة في عصر او عصور، وهي تظهر من خلال صيغ التفكير ونظمه ومسلماته، وفي العادة ترتبط تلك الآليات بموروث او بتاسيس جديد، فإذا كانت متصلة بالموروث فهي قديمة وإن اتصلت بالجديد الوافد من حضارة أخرى فهي جديدة. ولا يمكن تحديدها إلا بوصف الآليات في النصوص الثقافية والحكم عليها.

(130) ـ صدر هذا الكتاب عن دار الكتب المصرية، القاهرة، ط1، 1926. وقد أثار كتابه ضجة كبرى في أوساط المصريين، بسبب حديثه عن انتحال الشعر الجاهلي وتشكيكه في وجود إبراهيم وإسماعيل تاريخيا، راجع ردود الفعل على طه حسين في أطروحة أستاذنا الجليل عبد المجيد البدوي : مواقف المفكرين العرب من قضايا النهضة، الباب الثاني ص 241 وما بعدها.

ومن المفيد أن نذكر أن هذين الموقفين يندرجان في حالة سميناها في مدخل الدراسة حالة الاستئناف المعرفي، وهي تجديد القول في إبراهيم على غير مقال السابقين، وتجمع بين قلق الاعتقاد وتوتره وقلق المنهج وقلق المحتوى المعرفي.

أ- الموقف المعرفي المحض/ الشك في الوجود التاريخي

يهتم طه حسين[*] [**] بإبراهيم في معرض حديثه عن الشعر الجاهلي، حين رغب في معرفة اللغة الجاهلية، بعد ما أقر بأن الشعر الجاهلي لا يمثلها. فهي عنده العربية، بتتبع آراء الرواة بالنسبة إلى القحطانية الذين كانت منازلهم الأولى في اليمن، أما العدنانية في الحجاز فقد اكتسبوا العربية، وهؤلاء تكلموا العبرانية أو الكلدانية أولا، ثم تعلموا لغة العرب العاربة، فمحيت الأولى وثبتت اللغة المستعارة[131]. والعدنانيون أبناء إسماعيل بن إبراهيم الذي تكلم العربية ونسي لغة أبيه إبراهيم. ولكن الرواة المتفقين على ما سبق، هم متفقون كذلك على الخلاف القوي الظاهر بين لغة حمير (العرب العاربة) ولغة عدنان (العرب المستعربة)، ومن ذلك يعتبر أن

(*) - من المفيد الإشارة إلى أن طه حسين كان يؤسس في كتابه اتجاها جديدا في الفكر العربي يقوم على النقد الفلسفي في أصوله الأولى ومقاربته مبنية على منهج فلسفي استحدثه ديكارت في بحثه عن حقائق الأشياء . وكان حسين قد تلقى في الغرض دروسا عن أستاذه Levy Bruhl (1859-1947) . وقد مارس شكا منهجيا ،باعتباره أداة الوصول إلى اليقين ، والسبيل إليه الشك في مكتسبات الماضي والحرص والحذر في قبول أقوال السابقين ومحاولة تدريب العقل على تكوين ملكة النقد والتحليل وذلك عموما مايبدو في كتابه" في الشعر الجاهلي" .

راجع مقال محمود فهمي زيدان :شك ، الموسوعة الفلسفية العربية ج1 وانظر حول ديكارت:

-Jean-Marie Beyssade,Descartes, in la philosophie, ed,Marabout, Belgique, 1979, T2 pp, 85-122.

-J.Laporte, Le ratonalisme de descartes, PUF, 1945, ch1, pp,20-30.

(131) - م ن، ص.ص 24 - 25.

البحث العلمي الحديث أثبت بنصوص ونقوش أن هناك خلافا جوهريا بين لغة جنوب البلاد ولغة الشمال في قواعد النحو والصرف. وإذا كان أبناء إسماعيل تعلموا العربية عن العرب العاربة (حمير)، فلم كان هذا الاختلاف بين لغتهم ولغة العرب المستعربة؟

هنا ينتهي طه حسين إلى أن القول بتعلم إسماعيل العربية عن العرب العاربة فكرة مصطنعة، غير ثابتة في الزمن الأول، وقد ظهرت متأخرة ولها أسبابها الدينية والسياسية الاقتصادية[132]، ثم يتسنى له بعد ذلك أن يشكك في وجود إبراهيم التاريخي قائلا " للتوراة أن تحدثنا عن إبراهيم وإسماعيل، وللقرآن أن يحدثنا عنهما، ولكن ورود هذين الاسمين في التوراة والقرآن لا يكفي لإثبات وجودهما التاريخي، فضلا عن إثبات هذه القصة التي تحدثنا بهجرة إسماعيل بن إبراهيم إلى مكة، ونشأة العرب المستعربة فيها[133]، وينتهي إلى تقرير أن في هذه القصة نوعا من الحيلة في إثبات الصلة بين اليهود والعرب من جهة وبين الإسلام واليهودية والقرآن والتوراة من جهة أخرى، و يرجع ظهور هذه الفكرة إلى عصر استيطان اليهود في شمال البلاد العربية وبناء المستعمرات، مما أدى إلى نشوب حروب بينهم وبين العرب، وانتهى إلى مهادنة فصلح، وهذا الصلح هو سبب منشأ الفكرة التي تثبت أن العرب واليهود أبناء عم، أي من إسحاق وإسماعيل ابني إبراهيم وهم منتمون إلى أصل واحد هو الأصل الإبراهيمي السامي[134]، وإن ظهور الإسلام ومعاداته للوثنيين العرب من أهل الكتاب هو الذي اقتضى إثبات الصلة المتينة بين الدين الجديد وديانتي اليهود والنصارى. وبالجملة فإن هذه

---

[132] - م ن، ص.ص 25 - 26.

[133] - م ن، ص 126. ويحسن مراجعة نفس الموقف عند فلهلم رودلف : صلة القرآن باليهودية والمسيحية، تر عصام الدين حفني ناصف، دار الطليعة بيروت، ط2، 1974، كامل الفصل الأول.

[134] - م ن، ص.ص 26 - 27.

الفكرة جيء بها لتأكيد العلاقة بين القرآن والتوراة والأناجيل وبيان تمحورهم حول إلاهٍ واحد، وكذلك لتأكيد صفة القرابة المادية بين العرب العدنانية واليهود، وهي تخدم غايات سياسية واقتصادية تفسر بمنزلة قريش من العرب وسيادتها الدينية والتجارية[135]، فالفكرة إذن تخدم قريشا كلما نصت على تأسيس إبراهيم وإسماعيل الكعبة وعلاقة ذلك بالحج وأثره في الحياة المدنية بمكة، ويعود ظهورها إلى ما قبل الإسلام، ثم استغلها المسلمون لسبب ديني وسياسي[136]. وبناء على ذلك فإن الغاية الأساسية من وجود هذه الفكرة هي الغاية النفعية، إذ ليس لها حظ من الصحة بل هي أسطورة، ولذلك فإن الصلة بين العربية الفصحى العدنانية، والعربية القحطانية هي صلة العربية بغيرها من اللغات السامية، وإن شعر القحطانية ليس من القحطانية في شيء وإنما كان منحولا بعد الإسلام، وهو أمر تفسره أسباب انتحال الشعر الجاهلي بعد ظهور الإسلام.

يفهم طه حسين القضية إذن، باعتبار أن فكرة الأصل واللسان كما تتحدد لأداء وظيفة ثقافية، ليست على سبيل الحقيقة " فالقبائل بعد الإسلام قد اتخذت للأدب لغة غير لغتها... أي أن الإسلام قد فرض على العرب جميعا لغة عامة واحدة هي لغة قريش"[137]، كما يمكن أن تكون هذه اللغة قد سادت قبيل الإسلام، حين عظم شأن قريش وحين أخذت مكة تستحيل إلى وحدة سياسية مستقلة[138]، وقد سادت في البداية على الحجاز، ثم عمت هذه السيادة بعد الإسلام[139].

---

(135) - م ن، ص 27.
(136) - م ن، ص 29.
(137) - م ن، ص 35.
(138) - م ن، ص 36.
(139) - م ن، ص 38.

وإجمالا نستنتج مما سبق أن طه حسين يرد مسألة عربية إسماعيل وعلاقته بأبيه وتحول لسانه، ويقوضها باعتبارها فكرة وسيلة، كانت غايتها تثبيت سيادة قريش على اليهود وعلى بقية القبائل العربية، وبذلك يقوض عنصرا أساسيا في تصور إبراهيم يقوم على وظيفة الإيلاف العقدي والعرقي ويجمع بين التوراة والقرآن والأناجيل. وهو يشكك في وجود إبراهيم وإسماعيل التاريخي ويلحقه بأبواب الأسطورة، مقدما تفسيرا مخالفا تماما لتفسير المسلمين القدامى، وهو ليس تفسيرا بالمعطى الديني بل بالمعطى السياسي.

وبصرف النظر عن مدى حجية كلامه، بفعل غياب المعطيات المعرفية الموثوقة التي يمكن أن تعتمد من قبل الدارس في إثبات وجودهما أو نفيه، فإن الأساسي في كلام طه حسين والذي يهمنا في دراسة التصور باعتباره مكونا للنسق الثقافي هو أن النواة الثقافية تسقط برمتها في هذه الرؤية المعرفية الجديدة، وهي تعتبر عماد التصور الذي لا يقوم إلا بوجودها، خاصة أننا بينا سابقا أن التصورات الثقافية تدور على مركز داخلها هو النواة وتنشئ حوله أسسا وعناصر ووحدات.

إن هذا أول علامة من علامات تغير الذهنية الثقافية المنتجة لأن المعرفة العلمية الجديدة في ثقافة المعاصرين حفزت مثل طه حسين على إغفال التصور بتقويض عنصر من عناصره، وفي ذلك جرأة على المقدس ترفضها المعرفة التقليدية، وهو لم يقوض باعتماد رؤية أيديولوجية ولا لتأسيس نص سياسي، وإنما حين تغيرت آليات المعرفة تغيرت زاوية النظر والرؤية، وبعد أن كان دالا عند القدامى على الأصل المقدس انقطعت وظيفته تلك، إذ كشف طه حسين أنه وقع توظيف إبراهيم وسيلة من وسائل سيادة الأيديولوجيا الإسلامية الجديدة وسيادة قبيلة قريش.

حينما تغيرت الرؤية لإبراهيم وكفت صفة القداسة عن ملازمته أمكن التشكيك في وجوده، وفي نفس الوقت أدى تغيير الرؤية إلى تغييب الحديث عن الأصل، الذي بان موهوما ومفتعلا، فما عاد أبا العرب ولا أبا الأنبياء، وإنما هو بعبارة طه حسين إبراهيم "المنحول" تماما كما الشعر المنحول، وهذا ما سيبطل وظيفته الثقافية الأساسية التي أوجد من أجلها، وإذا اندثرت الوظيفة الثقافية انقطع حضور التصور في الذاكرة وفي حياة المجموعة الثقافية.

يبدأ طه حسين من نزع قداسة إبراهيم، لينتهي إلى إسقاطه من الوجود، فهو يحوله من الوجود في الأحياز الزمنية والمكانية المعلومة قديما عند المسلمين، ولطالما اجتهدوا في ترسيمها في الواقع المادي، إلى الوجود في الحيز النصي فقط، وهذا الوجود غير ذاك. إن وجود إبراهيم التاريخي هو ما حاول المسلمون البرهنة على أنه حقيقي ولا شك فيه، وقد رسموا له مواضع في المكان والزمان، ونظروا إليه يقينا، أما الوجود النصي فهو كوجود الفكرة المجردة لها وظيفة تحضيضية في كل نص يخبر عن الجماعة في ماضيها وفي حاضرها وكلما انقطعت الوظيفة انقطع ذلك الوجود.

إن طه حسين لا ينظر إلى إبراهيم بوصفه مكونا للأصل والعرق والعقيدة أي بوصفه نواة ثقافية، وهاهنا يفارق المعرفة القديمة باشتغاله بآليات معرفية جديدة، فقد كان يحدث صدمة في الذهنية الثقافية القديمة[140]، وبما أنه يخاطب عقلا آمن بالإعجاز فهو قد عمد إلى نفس الآلية، فالإعجاز يثير عادة الدهشة، وكذلك كان شك طه حسين محدثا صدمة أثارت الدهشة، رغم أنها استفزاز لمشاعر معاصريه وكان بإمكانه أن يتجنب ذلك[141].

---

[140] - هذه الصدمة خلخلت مبادئ أنصار الشعر القديم، وجرت من وراءها علماء الأزهر.

[141] - راجع عبد المجيد الشرفي : الفكر الإسلامي في الرد على النصارى، ص 375. إننا نؤمن إيمانا أيديولوجيا لا نتحرج من ذكره أن الصدمة ضرورية لزحزحة المعرفة التقليدية، بما أن المخاتلة ومحاولة التحايل عليها وعلى أهلها لم تفض تاريخيا إلى نتائج مفيدة، لكن ليس بالإمكان إحداث تلك الصدمة إلا بتوفر

إذا كان إبراهيم مما به تتثبت المعرفة القديمة في مجالاتها وأصنافها المعرفية، فإنه هو ذاته الذي أصبح مما به تقوض بعض أجزائها، لأن انهياره قد يؤدي إلى تفكك هذه البنية، ولكن هل يعني هذا أن قول طه حسين قد أثر في النصوص اللاحقة؟

إن الإجابة تقدمها لنا النصوص التي نثبتها لاحقا، ولكن من الضروري التذكير بأن قلق الاعتقاد وتوتره عند طه حسين قد حدث بفعل المؤثر الحداثي الخارجي النابع من توجه الثقافة الغربية نحو تقويض المسلمات وفك أسر العقل وإتاحة السؤال له، وليس بإمكاننا أن نغفل أن هذه الثقافة قد نهل طه حسين من معارفها وتمثلها كأفضل ما يكون التمثل.

مثل هذا يؤكد وجها آخر من وجوه ما كنا سميناه بالجنوح إلى ثقافة الآخر، فلئن عمد القدامى إلى ذلك مستفيدين من التوراة في تكميل التصور وبنينته، فإن الحالة المعاصرة المتمثلة في تقويض سيرة إبراهيم وتفكيكها تمت كذلك بالجنوح إلى الآخر الثقافي. وفي الحالتين نرى أن حضور الآخر كان حضورا ضروريا، بما يعني أن تصور إبراهيم يفيدنا في تبين نصوص ثقافية موحدة مكررة تدور من ثقافة إلى أخرى وهي تتبنين أو تنهار داخل هذه الثقافات بنفس القوانين، وليس ذلك إلا نموذجا على التصور المشترك المتأسس في كل الثقافات، وتبنينه أو انهياره يكون بشكل مواز.

بذلك نزعم أن النص الثقافي المشترك المتأسس بنواة لا يدل على مجموعة بعينها، وإنما هو دال على كل المجموعات الثقافية، بما أن ظروف ظهوره، وحيثيات تأسيسه تتكرر هنا وهناك وتؤدي إلى تبلور نفس النواة، وإن لم تكن هي ستكون نواة مشابهة. وعلينا أن نفهم أيضا أن تصور إبراهيم

الظروف الموضوعية ولعلنا نستحضر هنا ما قام به الطاهر الحداد في تونس ، وكذا هو أمر كمال أتاتورك في تركيا.

لا يقوض إلا خارج مجال ظهوره الأصلي، وخارج المجالات المساعدة على البنينة، وهذا قانون عام يشمل مجمل التصورات الثقافية، فمجالات التداول هي التي تدمر التصور أو تبدأ تقويضه، ولا أدل على ذلك من مجال المعرفة الأدبية، التي كانت توظفه مكونا معرفيا ويؤدي داخلها وظيفة معينة.

إن هذا طبيعي في كل الثقافات، إذ ليس بإمكان المجال المعرفي الذي ابتدع التصور أن يدمره بما أنه يتأسس به، كما هو حال مجال المعرفة الدينية التي تتأسس بتصور إبراهيم عقديا وبتصورات أخرى، والمجالات الموسومة عندنا بمجالات التداول هي الأقدر على التقويض، بما أن وجوده فيها ليس وجودا بنيويا بالمعنى الحقيقي للكلمة، بل هو وجود على سبيل التحلية والتوشية ويمكنها أن تقوم دونه، إذا ما وجدت مكونات معرفية أخرى، فإذا سقطت بعض العناصر لا يضير ذلك بنيتها العامة[142]. وهكذا فإن قانون الاشتغال الثقافي داخل مجالات الثقافة الكبرى يحدد حالات التقويض والإسقاط بالمجالات الموظفة للتصورات، لا المجالات المكونة للتصورات والصانعة لها.

ب- موقف المصالحة بين المعرفة العلمية الجديدة والمعرفة التقليدية

يمكن لهذا الموقف أن يكون موقف مصالحة فعلية في حالتين، الحالة الأولى يعمد فيها الدارسون إلى توظيف المعرفة الجديدة لخدمة المعرفة

---

(142) ـ في مجال المعرفة الدينية لا يمكن باي حال من الأحوال نفي مفهوم الألوهية أو النبوة أو التوحيد، كما لا يمكن إقصاء الإعجاز، ولا ننتظر من المشتغل بهذه المعرفة أن يقوض ما اسسه غيره وإن كان لاحقا في الزمن، إذ في تلك الحالة هو يغتال نفسه بنفسه، وهو عموما يسعى دائما إلى أن يظل محافظا على مكونات تلك المعرفة وإن بشكل صوري. وفي المقابل يمكن للمشتغلين بمجالات التداول كالفلسفة وغيرها أن يقوضوا تلك المفاهيم والتصورات وأن يسقطوها في نفس الوقت، وإذا كان المشتغل بعلم التاريخ لا يسقط تصور إبراهيم وليس بإمكانه أن يفعل ذلك فإنما لأنه مكون معرفي لا بد منه في الإخبار عن الأمم الماضية، بمعنى أن الضامن لوجوده هو الحاجة الجوهرية لا الحاجة العرضية الكمالية، = وكذلك لا يمكن للفلسفة مثلا أن تقوض تصورها للإنسان أو أن تسقطه كلا، وهي قد تغير الرؤية إليه بما أنه من المكونات المعرفية للنص الفلسفي.

التقليدية، وينجحون في ذلك إلى حد كبير، بشكل لا يوحي بالتلبيس، وعادة ما يعمدون إلى نوع من النقد والإسقاط والتقويض، أما الحالة الثانية فهي حالة الدفاع عنها بحجج معرفية جديدة لا ترد تصورات الآخر، بقدر ما تظهر تصور الثقافة العربية الإسلامية، وتجعله مكافئا في حجيته لتصور الآخر، مع تصريح ضمني بأنه قد يفضله. إن الحالة الأولى في دراستنا يمثلها سيد القمني وبيومي مهران، في حين أن الحالة الثانية ندرج فيها نقد هشام جعيط لهيقل، وقراءة محمد الطالبي المعاصرة لعنصر الذبيح في سيرة إبراهيم.

ب- 1- توظيف المعرفة الجديدة لرفد المعرفة القديمة.

ب-1-1- سيد القمني* وتثبيت رحلة الحجاز[143]

يبدأ مشغل القمني من انتباهه إلى وجود اختلاف بين القرآن والتوراة، يتعلق برحلات إبراهيم وخط سيرته العام، فالقرآن حدد علاقته ببلاد العرب وبمكة بالذات، ولكن التوراة لا تشير إلى ذلك[144]، وهو ما حفزه على التساؤل والبحث حسب شروط المنهج العلمي باعتماد القرائن والأدلة ومحاكمة النصوص محاكمة عادلة، لاستصفاء ما يتفق ومنطق الحدث وزمانه ومكانه وظروفه[145].

---

(143) - هو مسلم عربي مصري، كتب ينقد التوراة محاولا إثبات ما يوجد في القرآن، في كتابه النبي إبراهيم والتاريخ المجهول. ولاحظ الفرق بينه وبين كمال الصليبي المسيحي الذي كان ينقد التوراة والأناجيل.

(144) - م ن، ص 14. ليس الاختلاف في هذا المستوى فقط كما أشار إلى ذلك القمني وإنما هناك عنصر تكسير الأصنام والمحنة وخلافه مع أبيه ومحاجة الملك، وقد ذكرها الباحث، وانصرف عن تحليلها وتعليل أسباب غيابها في التوراة، وذلك له دلالة، فهو لا يبحث إلا فيما يوثق صلة إبراهيم بالحجاز، مما يعني أن الدافع إلى هذا العمل يبدو إيمانيا محضا، وإلا كان يمكن أن يسأل سؤالا معرفيا آخر، لم لا نبحث مثلا فيما لم يشر إليه القرآن في أمر ارتحاله إلى أرض فلسطين ؟ ونعلم في هذا الباب أن موقف القدامى المسلمين واليهود من المرجعيتين التوراتية والقرآنية لم يكن موقف تشدد ورفض، فالمسلمون أخذوا من الإسرائيليات ومن التوراة ما طابق معتقدهم وما زاد ولم يخالفه، ورفضوا المخالف، واليهود لم يتحرجوا من ذكر ما زاد في القرآن على التوراة مثل صراعه مع أبيه. راجع حول ما ذكرنا د.ف.ب ماير : حياة إبراهيم وطاعة الإيمان، تر، القس مرقس داود، مكتبة المحبة، القاهرة، ط 2، 1980، ص.ص 14-15، وراجع القمني، م ن، ص 15.

(145) - م ن، ص 23.

ولعل أبلغ شاهد في الدلالة على رغبته في المصالحة بين معرفتين قديمة تقليدية ومعاصرة حديثة هو قوله " إننا نجد الأديان الثلاثة اليهودية والمسيحية والإسلام في جانب، وعلم التاريخ في جانب آخر، حيث نجد هذا العلم لا يعلم من وثائقه الأركيولوجية والآثارية شيئا ألبتة عن النبي إبراهيم"[146]، وذلك يعني أن رحلة القمني المعرفية هي في بعدها الأول محاولة حمل علم التاريخ والأركيولوجيا على البحث في موضوع النبي إبراهيم كائنا في التاريخ[147]، تجنبا لحرج القول إنه شخصية أسطورية أو نقضا لما انتهى إليه باحثون آخرون من كونه فعلا شخصية أسطورية[148](*)، وما فتئ المؤلف يشير في أكثر من موضع إلى أن بحثه هو مجرد تخمينات وافتراضات تفتقر إلى الأدلة المباشرة، وغاية الأمر أن الأدلة تجميع قرائن من النصوص عساها تكتسب ثقل الدليل المعرفي، وكأن الباحث لا يقف على أرضية معرفية صلبة، وفعلا فإن هذا سيؤثر في نتائجه التي توصل إليها، رغم أنها محاولة لا تخلو من جدة وطرافة[149].

إن بحثه إذن يتمثل في إقامة محاورة نصية بين نصين معرفيين، هما التوراة والقرآن، وكل واحد منهما حجة في ثقافته لا يرقى إليها طعن، وقد كانا طرفين متصارعين، وقطبين في الجدل، وكأن القمني يمارس جدلا آخو

---

[146] - م ن، ص 17.

[147] - إن استعماله لعبارة " النبي إبراهيم " تعني أنه ينطلق من مسلمة انه نبي، في حين أن النبوة يمكن ان تكون واحدة من جملة صفات اخرى كشيخ القبيلة والأب كما بينا في مدخل دراستنا عند حديثنا في الهامش عن دراسة كمال الصليبي، ولعل ذلك هو ما حاولنا تجنبه.

[148] - م ن، ص 18، وراجع خاصة عصام الدين حفني ناصف : اليهودية بين الأسطورة والحقيقة، دار الخروج بيروت 1985، ص.ص 131-132.

(*) - يقول سيد القمني :

" قد أدى ببعض المؤلفين إلى حسبانه شخصية أسطورية لا تمت لعلم التاريخ بصلة [كذا]"

راجع ص 18.

[149] - راجع خاصة الصفحات 19، 20، 21.

غير ما نعرفه فيما بين القدامى، بطريقة تجعل التوراة تدعم التصور القرآني وتساهم في حل الإشكال الذي طالعه وهو ينظر في تصور إبراهيم مقارنة بين القرآن والتوراة[150]*، ويمكن تبين ذلك في مستويين مستوى عرض الإشكال ومستوى حله.

فبالنسبة إلى مستوى عرض الإشكال، تسنى له ذلك ببيان الاختلاف بين التصورين في الثقافة العربية الإسلامية والثقافة اليهودية، وهو اختلاف يشمل بعض العناصر والوحدات، من ذلك تسمية الأب تارح في التوراة وآزر في القرآن، والاختلاف بين الأب والابن القائم في القرآن الغائب في التوراة، إضافة إلى أمر النمرود الذي سكتت عنه التوراة[151]. إن اسم آزر كان محل اختلاف المسلمين بسبب هذه المرجعية المزدوجة، وقد عمل المصنفون في التفسير وقصص الأنبياء وبعض كتب التاريخ على التوفيق بين الروايتين والتقريب بينهما.

لئن كان الاتفاق حاصلا بين الرواية التوراتية ورواية المسلمين حول خروجه من بلاد الرافدين فإن المأزق يبدو من تحديد المدينة التي خرج منها والتي ولد فيها [152]، ففي التوراة وقع تحديد بداية رحلته بمدينة أور الكلدانيين، وتخصيص المدينة بهذه الصفة "لا يعني أنها وجدت فقط في عصر الدولة الكلدانية"[153]، بل هي مدينة عراقية عريقة عراقة العراق "بينما الكلدانيون لا يحسبون إلا على الهامش الأخير لهذه الحضارة الكبرى، فهم

---

(150) - م ن، ص 23.

* - ما لم نضعه بين ظفرين من الشواهد صغناه صياغة خاصة.

(151) - م ن، ص.ص 28-30.

(152) - م ن، ص 30.

(153) - م ن، ص 31.

أصحاب دولة بابل الحديثة"[154]، وفي الأصل كانت أور مدينة إبان الحكم الأكادي (2340–2180 ق م)، وإبان العصر السومري الثاني (ق 21 ق م)، وحكم دولة بابل (1880–1595 ق م)، أما الدولة الكلدانية فقد قامت على أنقاض الآشوريين وانتهت على يد الفرس سنة 539 ق م[155].

وكان الاتفاق كذلك حاصلا حول العراق باعتباره موطن ولادة إبراهيم، بالسوس أو الوركاء أو بكوثى، والاختلاف حول حاران أو حران هل هي مدينة ارتحل إليها أم ولد فيها[156]، ويتساءل سيد القمني عن علاقة أور الكلدانيين في أقصى الجنوب بآرام النهرين، أرض العشيرة الإبراهيمية، وفدان آرام التي ذهب إليها عبد إبراهيم ليأتي بزوجة لإسحاق، وعن حاران، وثلاثتها مدن تقع شمال بلاد الشام. وعموما فإن جهود المؤرخين والقصاص كالثعلبي وابن كثير، وجهود المشتغلين بالتوراة التي يعرضها القمني، لم تحل في رأيه الاشكال، فهل كان موطن إبراهيم أور أم حران أم آرام النهرين أم فدان آرام، وهل هي مدن في الشمال أم في الجنوب؟[157].

وهكذا فالمشكل يظهر في الخروج من أور الكلدانية على الشاطئ الجنوبي لنهر العراق، وقد كان إبراهيم يقصد أرض كنعان أي فلسطين، وهو ما يعني أن الجزء الجنوبي من العراق كان موطن إبراهيم، في حين أن أرض كنعان تقع إلى الغرب من أور وبينها وبين العراق مسافة من بادية الشام الأردنية، بمعنى أن المفروض هو أن تكون الرحلة من جنوب العراق في اتجاه الشمال الغربي نحو المتوسط، ولكن الركب يتحول شمالا ليصل إلى حاران داخل

(154) - م ن، ص 32.
(155) - م ن، ص 33.
(156) - م ن، ص 34.
(157) - م ن، ص.ص 37-39.

الحدود الأرمينية التركية القديمة، وكأنها محطة عبور إلى كنعان، وكان من الممكن الارتحال مباشرة إلى فلسطين دون الاتجاه إلى الشمال ثم العودة بعد ذلك إلى الجنوب الغربي.[158]

أما مستوى الحل، فيبدأ من تصور آخر درسه سيد القمني وهو تصور خروج موسى من مصر وأساسا عندما نظر في أصل شعب الحيثيين[159]، وقد عاشوا في أواسط بلاد الترك القديمة وتمكنوا من إقامة دولة كبيرة شمال بلاد الشام، بعد القضاء على دولة الحوريين (= الشعب الحوري)، وقد قامت الدولة الحيثية على أرض تعرف ببلاد الحور[160].

إن التوراة وهي تصر على القول بالأصل الحوري والأرامي لقبيلة إبراهيم دفعت الباحث إلى اعتبار حاران التوراتية ليست مدينة تقع شمال بلاد الشام داخل الحدود الأرمينية التركية القديمة، بل هي منطقة واسعة تضم مجموعة الدويلات الآرامية كآرام النهرين وفدان آرام. ومن هنا فإن يعقوب بن إسحاق قد خرج وفق وصية أبيه قاصدا فدان آرام الواقعة ببلاد حاران أو بلاد الحور. وعلى هذا الأساس فإن آرام النهرين هي مدينة ناحور جد إبراهيم، وبما أن الحفر اللغوي يثبت ظاهرة القلب في اللسان السامي مثل هارون/هاران وناحور/ناحار، فإن ذلك يجوز للقمني اعتبار مدينة ناحار قد قلبت حاران، وبهذا يتمكن من تفسير مشكلة تعدد المدن الدالة على موطن إبراهيم، وكأنها الأجزاء المسماة بالكل أو الكل المسمى بالأجزاء[161].

---

(158) - م ن، ص.ص 59-61.

(159) - م ن، ص 61. ذكر سيد القمني في كتابه النبي إبراهيم والتاريخ المجهول في الصفحة قبل الأخيرة غير المرقمة أن هذا الموضوع هو قيد البحث ! وعنوانه النبي موسى وآخر أيام تل العمارنة، وإننا لا نعلم يقينا هل صدر هذا البحث أم لا .

(160) - م ن، ص.ص 61-62.

(161) - يمكن أن نأخذ مثالا تبسيطيا دالا على ذلك في حياتنا المعاصرة حسب ما فهمناه من عبارات القمني فالمرتحل إلى مصر قد يقول إنني راحل إلى القاهرة وهو يقصد دلالة العاصمة على كل البلاد أو العكس كأن يقول إنه راحل إلى مصر والمقصود دلالة الكل على الجزء المعروف القاهرة.

أما مشكلة أور الكلدانية الواقعة في أقصى الجنوب فيرى القمني أنه لا بد من تحديد دلالة أور على معنى المدينة بشكل عام في نحو قولنا "أورشليم أو مدينة السلام"[162]، وقد عاد لإثبات ذلك إلى النص العبري الأصلي غير المترجم إلى العربية، فتبين أنه لا توجد في الأصل التوراتي العبري مدينة أور الكلدانيين وإنما أور كسديم، ولا يمكن ترجمتها إلى أور الكلدانيين بل لا بد "أن تظل كما هي أور كسديم"[163]، وهي تتركب من أور الدالة على معنى مدينة وأربكسد التي هي في الأصل أرفكشد (بن سام بن نوح)، وبما أن الفاء تقلب باء وتتبادل معها المواقع في اللفظ، والشين تتحول إلى سين في الثقافات السامية فإن أرابخسد تحولت إلى أربكسد قياسا على التحول الأول، وهي منطقة واقعة بين الجبال الأرمينية وبلاد الحور والتي كانت في الأصل أرابخيتيس، وهذا الاسم يلتقي مع أرفخشد بن سام بن نوح جد إبراهيم.

إن منطقة أربكسد هي المعنية في التوراة بأور الكلدانيين، التي هي في الأصل العبري "أوركسديم"، وكسديم جمع عبري للمفرد كسد،" فهي أوركسد أو أوربكسد أو أربكسد"[164]. وقد أثبت الحفر اللغوي أن أهل الرافدين يسمون سكان المناطق الشمالية الكاسيين أو الكاسي وجمعها باللسان العبري كسديم، ولذلك فإن مدينة أور تقع في الجنوب، وليس في الشمال كما ساد في الدراسات، بناء على الاكتشافات الحديثة تحت أطلال مغير العراقية، ولكن لا يعني ذلك أنها أصول العشيرة الإبراهيمية. وقد أغفل المشتغلون بالتوراة معلومة قديمة تعتبر أن أور تقع أعالي ما بين النهرين، أي بلاد

---

(162) - م ن، ص 63.

(163) - م ن، ص 64.

(164) - م ن، ص 66.

الحور الأرمينية[165]، ولذلك فإن كل ربط بين أور الكلدانيين وأور في جنوب العراق يعد ربطا خاطئا، بل هناك أور كسديم وهي أور الكلدانيين في الشمال التي تجاور حران.

وهكذا فإن إبراهيم لم ينطلق من الجنوب العراقي في اتجاه الشمال، ليعود إلى الجنوب فيما بعد[166]، بل كان انطلاقه من منطقة أربكسد التي ترجمت خطأ أور الكلدانيين، أي من جنوب غربي أرمينيا ثم بلاد الحور حاران، وهي منطقة عبوره متجها إلى كنعان، أي لم يعد الارتحال من الجنوب في اتجاه الشمال، ثم في اتجاه الجنوب، بل من الشمال في اتجاه الجنوب، وبهذا يتوصل القمني إلى القول بأن إبراهيم وافد من جنوب أرمينيا وليس من أبناء الجنس العربي، وأن لسانه لم يكن عربيا كما أقر القدامى، وهو يعتبر أن العدنانيين ليسوا عربا أصيلين وإنما قدموا من أور الكاسيين (=أوركسديم)،" وفدوا على بابل في غزو بربري كاسح حوالي 1600 ق.م"[167].

إذا كانت رحلة إبراهيم الأولى قد تحددت على هذا النحو، فإن رحلته إلى مصر مازالت محط إشكال وخاصة ما يهم منها علاقته بفرعون وسارة، ففي التوراة أوعز إبراهيم لزوجته أن تنكر زواجه منها وأن تدعي أنه أخوها، كي يكون له خير بسببها، ورغم أنها ذات سبعين سنة فقد وصفت بأنها حسنة جدا، لذلك أخذها فرعون ليضمها لحريمه بعد أن أمهرها لدى أخيها بصداق جزيل، وصار ذلك الصداق" أساس الثروة الطائلة التي تمتع بها العبريون فيما بعد"[168].

---

(165) - م ن، ص 68.
(166) - م ن، ص 68.
(167) - م ن، ص 80.
(168) - م ن، ص 91.

والمشكل في كون القس ماير[169] يعتبر ذلــك مــن فســاد أخــلاق المصريين، الذين انحط إبراهيم إلى مستواهم وهو ما يرفضه القمنــي، وقــد تكرر ذلك أيضا في علاقته بمملكة جرار مع أبيمالك[170]، ثم يتساءل القمنــي حول كيفية حصول اليهود على أرض فلسطين القديمة، وتأتي الإجابة بشــواء إبراهيم بئرا في أرض فلسطين من أبي مالك، عرفت ببئر سبع، ومن ذلــك كانت المعاهدة المتمثلة في ألا يسقي منها غير العبريين، ثم صــارت تلــك المعاهدة أبدية، لتصبح الأرض ملكا له[171].

والمشكل الأصلي الذي يسعى القمني إلى حله يتعلق برحيل إبراهيــم إلى الحجاز، وقد رأى أن إصرار التوراة على ارتحال إبراهيم جنوبا "يحيلنــا معه باستمرار إلى جزيرة العرب جنوبا"[172] ذلك أن "هــ نجب" في الأصــل العبري هي النقب في العربية، والهاء أداة تعريف، وقد ترجمت إلى العربيــة قلبا بالجنوب، والجنوب هو خارج مصر، وبما أنه قد مــر بمملكــة جــرار بجوار غزة، فلا توجد إلا جزيرة العرب[173]، وقد أبانت التوراة أن إبراهيــم ارتحل من الجنوب إلى بيت إيل شمالا، دون أن تخبر عن سبب ارتحاله إلــى الجنوب بعد خروجه من مصر، وما غايته من ذلك، وهذا يمثل فجوة حــاول المسلمون سدها بالنص على علاقته بجزيرة العرب، وواضــح "أن العلاقــة يمكن أن تملأ فراغا وفجوة كبرى بالرواية التوراتية، وما أحدث الفجوة هــو الجزء المقتطع من الرواية التوراتية عن قصد"[174].

---

(169) ـ النبي إبراهيم وطاعة الإيمان، ص.ص 123-134، وهو يكرر مفهوم الخطيئة مع إبراهيم.

(170) ـ م ن، ص 92، وراجع سفر التكوين 1/20-10.

(171) ـ م ن، ص.ص 96-97.

(172) ـ م ن، ص 103.

(173) ـ م ن، ص.ص 103-104.

(174) ـ م ن، ص 104.

وقد حاول كتاب التوراة سحب البساط من تحت النسل الإسـماعيلي، لتكون أرض كنعان خالصة لبني إسرائيل، أحفاد إسحاق، بمـبررات مثـل "غيرة النساء وصراع الميراث، وهل البنوة للأمة أم للحـرة"[175]، فخـالفت التوراة بذلك سنتها في كون التضحية تكون بالبكر، ثم ذكرت فيمـا بعـد أن إسحاق هو وحيد أبرام، وألغت إسماعيل من التاريخ العبراني، لأن دمه قـد شابه الدم المصري، وأكدت أن الذبيح إسحاق لأنه خالص الدم ونقيه[176].

والمهم من ذلك أن علاقة إبراهيم بالجزيرة العربية تبدأ من خروجـه بهاجر وإسماعيل، وتركهما في برية فاران حسب التوراة، أو كما جاء فـي القرآن الوادي غير ذي زرع، وفيه كان يقوم بيت مقدس للعبادة، وقد ذكـر أحيانا أنه لم يكن موجودا، فبناه إبراهيم وإسماعيل، وقيل أحيانا أخرى فـي بعض الآيات أنه أقدم بيوت العبادة في موضع ببكة أرض الحجاز[177]، وفـي الجوار توجد قبيلتا جرهم وعماليق، وبين العمالقة وجرهم صلة.

"فعبد ضخم" والجراهمة هي ذاتها العمالقة عند الأصفهاني، وجرهـم في ضوء الاكتشافات الحديثة كانت تشير إلى أهل مجر وقد تولد منه بمـرور الزمن اسم مصر[178]، وهاجر الجارية المصرية، أم إسماعيل، هي عملاقـة من العماليق (= الجراهمة)، وهؤلاء قـد عـاصروا إبراهيـم وإسـماعيل وشاركوهما في بناء البيت الإلاهي، وليس الأمر كما اعتقد المسلمون أنـهما قبيلتان.

إن العمالقة الجراهمة هم المصريون، والعملقـة صفـة الجراهمـة

---

(175)- م ن، ص 110.

(176) - م ن، ص.ص 110-111.

(177) - م ن، ص.ص 117-118.

(178) - م ن، ص 118، 123.

المصريين "ولعل اسم هاجر يشير إلى معنى المصرية، فالهاء أداة تعريف في العربية الشمالية والعبرية، وجر أو مجر هي مصر... وربما أسقط حرف الميم بالتخفيف مع مرور الزمن"[179]. وقد أثبت التاريخ أن هناك هجرة مصرية تمت من "منف" إلى جزيرة العرب، والاسم جرهم يعني مهاجري مصر، والاسم مناف في جزيرة العرب مأخوذ من كلمة منف المصرية، والمناف لغة من القوة والنيف، أي تشير إلى العملقة، وتلتقي عبارة عبد مناف مع عبارة ابن خلدون عبد ضخم (= جرهم = عمالقة)، وكذلك قول المسعودي " إن العمالقة بعض فراعنة مصر"[180].

وإذا كانت الرحلات من اليمن في اتجاه الحجاز، فإن الارتحال إلى الجنوب في التوراة، هـ نجب يثبت ذلك، وبما أن مرادف الجنوب في العبرية هو يمن[181]، فإن بلاد اليمن كانت غاية إبراهيم ومقصده، أي اليمن السعيد، وهذا ما لا يتطابق وقول القرآن "واد غير ذي زرع "، ولكن يتطابق مع التوراة في وصفها بجنة الرب كأرض مصر[182]، أما شور الواردة في التوراة، باعتباره قد سكن بين قادش وشور، بعد ارتحاله إلى الجنوب، فهي ليست آشور الرافدية، بل شور التي قالت التوراة إنها أمام مصر، وهي بهذا المعنى لا بد أن تكون في اليمن. واستنادا إلى ما جمع من وثائق ومعارف حول دولة قتبان اليمنية القديمة،" فإن أهم مدنها وأكثرها شهرة مدينة شور"[183]، والمقصود بها مصر الأقصى التي "تقع في طريقها مدينة شور"، وحدودها إلى خليج العرب[184]، وقد أشار القمني إلى دلائل كثيرة تثبت

---

[179] - م ن، ص 127.
[180] - م ن، ص 128.
[181] - م ن، ص 129.
[182] - م ن، ص 135.
[183] - م ن، ص 137.
[184] - م ن، ص 140.

فرضه هذا، من ذلك خاصة عبادة نفس الإلاه، ووجود تمثال صغـــير لأبـــي الهول في البحرين، مما يعني أن كل المنطقة هي مصر الكبرى[185].

وفي بلاد اليمن قطر اسمه " مكان كان "، يطلق على منطقة عمـــان في العصور القديمة ثم أطلق على بلاد مصر، وقد ذكره المســـعودي باســـم ميكان، وقال إنه موضع في بلاد اليمن، ولهذا فهو يطلق على بلاد اليمن لأن اليمن حازت اسم مصر بأهلها المصريين[186]، ومكان هي مكا بحـــذف أداة التعريف اليمنية ن، واعتمادا على أحاديث الرسول "مكة من اليمن" و"الإيمان يمان" و"أنا يمان والحجر الأسود يمان" و"الدين يمان"، فإن مكة يمنيـــة، وإن عبارة أم القرى تعني أم البلاد أي أم الدنيا، وهذا يستدعي مصر التي وصفت بأنها أم الدنيا، وأقرب اللغات القديمة إلى لغة المصريين القدماء هـــي اللغـــة اليمنية القديمة[187]. وهناك دليل آخر على علاقة مسصر باليمن هـــو اســـم معان مصران في دولة معان اليمنية، وترجمتها الدقيقة معان المصرية، وهو ما يؤكد إقامة المصريين ببلاد اليمن[188].

ومن الأدلة الهامة أيضا على ما ذهب إليه، هو عبادة ســـكان اليمـــن وكل بادية العرب لما عرف باسم "المقة"، ويزعم الباحث أن حرفي الألـــف واللام في أول الاسم يعنيان الإلاه، فالكلمة إذن تتركب من مقطعين كما هـــي خاصية اللغات السامية، "ال" في معنى الإلاه و"مقة" في اســـم الإلاه، وبـــذا تصبح العبارة الإلاه مقة، وهو سيد أرباب الجنوب"[189]، أمـــا تـــاء التـــأنيث فيمكن فهم أمرها بالعودة إلى مختن ملكن بمكى، أي المذبح الملكي بموضـــع مكى، فهناك علاقة بين المقة إلاها ومكى موضعا[190].

---

(185) - م ن، ص 143.

(186) - م ن، ص 148.

(187) - م ن، ص.ص 149-150.

(188) - م ن، ص 151.

(189) - م ن، ص.ص 158-159.

(190) - م ن، ص 159.

وباعتبار قلب اليمنيين القاف كافا، فإن مقة لها علاقة بمكى، ومن ثم فإن المقة ليس إلاها وإنما هو في معنى "ال" مقة أي إلاه المعبد المسمى مكى، وعلى هذا الأساس فقولهم "الرب مقة ترجمة غير دقيقة"[191]، بل الأصوب هو رب البيت أو بيت الرب فكلمة مك أو بك تعني البيت بالقياس إلى عبارة معبد بعلبك، فبعل بك هي بيت البعل أي بيت الإلاه.

إن مكة إذن هي حرم الإلاه على الأرض وتاء التأنيث في آخر المقة هي التي تفيد في تبين اسم مكة، ثم يستحضر القمني زيارات ملوك اليمن إلى البيت الإلاهي الحجازي وغير ذلك[192]، لينتبه إلى حجة أخرى هي سر تسمية البيت بالعتيق، فقد كان ذلك لما أعتق من سيطرة الجبابرة الذين كانوا بمكة أي الجراهمة العمالقة المصريين، ويرجح أن المقصود بالبيت العتيق ليس العتق من السيطرة أو من الطوفان، بل هي"صفة تلزم البيت دائما"[193]، وبهذا ينتهي القمني إلى أن إبراهيم ارتحل من مدينة أور الأرمينية في بلاد الحور قاصدا أرض كنعان، وبعد استقراره في أرض كنعان الفلسطينية توجه بسبب القحط إلى مصر ثم خرج نحو الجنوب، أي إلى بلاد اليمن التي هي امتداد مصر[194].

وقد كان الجراهمة سكنوا في بادية الحجاز، وساعدوا على بناء البيت الإلاهي وأقاموا قواعده في مكة الحجازية على غرار البيت الذي أقامه أجدادهم لرب البيت، من قبل، في مكى اليمنية، وقد ترك إبراهيم ولده بينهم بما أن أمه هي من ذلك الأصل، وقد سار إسماعيل على سنة أبيه فتزوج من الجراهمة،" وعاد إبراهيم إلى الشمال حيث بيت إيل الفلسطيني" [195].

---

(191) - م ن، ص 160.
(192) - م ن، ص 165.
(193) - م ن، ص 168.
(194) - م ن، ص 171.
(195) - م ن، ص 172.

ومن الأدلة الأخرى على علاقة إبراهيم باليمن هو آزر القرآن وتارح التوراة وهو حذفر أي آزر بعد سقوط الفاء تخفيفا وهو اسم أهم الأسر التي قامت بالوظيفة الدينية في اليمن[196]. وهكذا فإن إبراهيم بعد خروجه من مصر قصد مكة الحجازية ولكن التوراة تجاوزت ذلك عمدا.

إن الحاصل مما أورد القمني، باعتماد المعرفة الجديدة وآليات التاريخ المعاصر، يمكن حصره في نتيجتين:

- الأولى شكه في بعض ما أورده المسلمون، فلئن كان جزء منه ترديدا لما ورد في القرآن فإن جزءه الآخر "ما أنزل الله به من سلطان، ويعد من قبيل الشغف بالمبالغات، وأكثرها لم يرد له في التوراة ذكر، وبعضها الآخر نوع من الإسرائيليات الواضحة التي أخذها الإخباريون المسلمون دون تحقيق أو تدقيق"[197]، وهو يرفض أهم ما جاء حول ولادته، ولم يتردد في اعتباره مبالغة محيكة حول الأبطال الأسطوريين لدى الشعوب القديمة، وكذلك ما جاء في أمر النمرود الذي لا تخلو الأخبار عنه من تلفيق ظاهر[198].

ولئن أمكن اعتبار ما ذكرنا علامة دالة على التحول في الرؤية لإبراهيم سمتها الأساسية إسقاط عناصر التضخيم، والجوانب الأسطورية في التصور المحمول حوله، فالمشكل يبدأ من الإمكان المتاح للقمني، باعتبار حججه، للانتهاء إلى اعتبار إبراهيم شخصا أسطوريا، وذاك ما يكافئ حجية محاولته إثبات تاريخية إبراهيم[199].

إن تلك الملاحظات الممكنة من استنتاجات يمكن أن تكون تقويضية،

---

[196] - م ن، ص.ص 185-186.

[197] - م ن، ص 43.

[198] - م ن، ص.ص 43-44.

[199] - ربما يعود ذلك في رأينا إلى اشتغاله بالتاريخ ونقده وقانعه أكثر منه أنتروبولوجيا أو متخصصا في دراسة الأنماط الثقافية رغم محاولته أحيانا الاستفادة منها، وقد يعود ذلك أيضا إلى تجنبه الصراع مع الجماعة المرجعية التقليدية الأزهرية في مصر، وإن كان لا محالة قد حوكم بعد صدور كتابه.

تتراجع كلما بدا مهموما بغاية أساسية هي إثبات ارتحال إبراهيم إلى الحجاز، وربما في هذا المستوى كان بحث كمال الصليبي المذكور سابقا أكثر جدية وأكثر إقناعا. ومثل إشارته إلى البطل في الأساطير كسرجون الأول وتموز إلاه الخصب وأوديب وموسى ويسوع[200]، لم تؤد به إلى دراسة أوجه التشابه والتماثل بين سيرهم وسيرة إبراهيم وهو ما يفتح أفق الدراسة أمام نظر دقيق في التصورات الثقافية المبنية على نموذج البطل الأسطوري الجامع، بل اقتصرت على حدود رد الأسطوري في المعرفة الدينية وتغييره بالتفسيرات العلمية التي تمكن من النظر إلى خط الارتحال مثلا على أنه جائز الوقوع أو وقع.

إن هناك مسألة تحتاج إلى معاودة نظر، فالاتكاء على أقوال الرسول في الإسلام اليماني ومكة اليمنية مأزقي، لا في مستوى صحة الأحاديث أو عدم ذلك، وإنما لأن هناك آفاقا تفسيرية أفضل يمكن أن نفيد منها، فمثل ذلك يدخل في إطار تصور كامل لمعنى الجهات عند العرب، وهو ما يفهم في ميثولوجيا الجهة. فهناك اعتقاد بأن الأعلى دليل الخير والغيث، والأرض تأتي في معنى العقاب وتنزيل الشرور، والشمال وريح الشمال بخلاف اليمين، فقد كان اليسار دائما بمعنى الشؤم والفاقة والقحط[201]، ولكن اليمين ريح الجنوب مفعم بالخيرات وهو في معنى الخصوبة والألفة، ولذلك فمحدد الدلالة هو المعطى الجغرافي، إذ إننا في المقابل لو عكسنا، لكان الجنوب في تونس مثلا وبلدان شمال إفريقيا، دليل القحط والظمأ والموت في حين كان الشمال رمز الإخصاب.

---

(200) - م ن، ص.ص 45-47.

(201) - راجع مادة شمل في لسان العرب لابن منظور، وتاج العروس للزبيدي، وراجع Joseph Chelhod، ص.ص 141-145.

وإذا اعتبرنا الكعبة على اليمين واليمن تأتي يمينها، فذلك ليس دليلا على كعبة اليمن بالموقع الجغرافي بل على يمين البركة لا غير أي إنه لا يرتقي إلى حدود الدلالة على الموضع الجغرافي، ويمكن القول إن ذلك واحد من المعاني الممكنة، ولكن ليس لنا من الأدلة المعرفية ما يجعلنا نؤكد أن العلاقة بين اليمن ومكة هي على هذا النحو، كما أن الأمر قد يكون من باب المصادفة، وما رأينا بعد هذا في القدس، وفي المدينة ؟ إن قطبية المكان أمر نسبي جدا قد يكون لها دلالة على شمس الصبح أكثر من دلالتها على اليمن ففي كل الثقافات كان البناء منفتحا على جهة الشروق باعتبار قواعد صحة الإنسان.

– النتيجة الثانية هي الشك في الموطن الأصلي لإبراهيم، وإبداء التحفظ على الرواية التوراتية وروايات المسلمين، وخاصة ما تعلق بأور الموجودة في القسم الجنوبي من العراق قرب الناصرية، لينتهي إلى أنها في الشمال، مما يعني قلب القمني لمخطط الرحلة رأسا على عقب. ولئن كان نظره محاولة علمية لا تخلو من اجتهاد كبير[202] ، فإنه اقتصر على إثبات فجوة في التوراة مدافعا عن رواية القرآن وعن ضرورة القول بارتحال إبراهيم إلى الحجاز وتأسيسه مكة، ورغم أن افتراضه بأن هناك مكتين واحدة في اليمن وأخرى في الحجاز، فإن السؤال الذي بقي معلقا هو لم لم تكن مكة اليمن هي مكة إبراهيم؟ ولم انصرف سيد القمني عن اعتبار إبراهيم قد أعاد بناء مكة اليمنية وليس مكة الحجازية، مع أن الأمر ممكن جدا باعتماد نفس المعارف؟ وفي كل الأحوال سد القمني ثغرة في التوراة ولكنه أقام في بحثه

---

[202] ـ راجع حوله، فاضل عبد الواحد علي : من سومر إلى التوراة، سينا للنشر، القاهرة، ط 2، 1996، ص.ص 189-191، ولمزيد التعمق في المسألة المتعلقة بأور، راجع :

Speiser.E.A : Mesopotamian motifs in the early chapters of genesis, Expedition, vol 5, n°1, 1969, p.p 18-20.

حلقة غير موصولة بغيرها. إن المهم عندنا أن القمني رفض جزءا لا يستهان به من المعرفة القديمة وأسقط بعض العناصر وأقام رؤية جديدة، وهذا كاف للدلالة على أن تصور إبراهيم قد تأثر بالمعرفة العلمية الجديدة رغم استمرارية المعرفة القديمة. لهذا السبب، لم يتغير التصور في رأينا، وإنما أعيد تركيزه على أسس بدت أمتن وأكثر إقناعا، وإنه بين الشك في التصور أصلا ومحاولة نفي وجود إبراهيم التاريخي كما رأينا عند طه حسين، وإعادة تركيزه عند القمني وصلة هي آليات المعرفة الجديدة التي توظف توظيفين، الأول قصد به النفي وهو منسجم في بنائه، والثاني قصد به الرفد وهو نوع من المصالحة ومحاولة لتجاوز حالة الاحتضار.

والسؤال هل هناك تحول في قراءة تاريخ العقيدة بنظرة دقيقة موضوعية محايدة، الهدف منها إثبات المعرفي العلمي لا العقدي الإيماني، مما يجعل كل مراجعة هي عملية تطهير فعلي؟[203] ولكننا لا ننتظر نتائج مهمة بما أن كل تطهير كان بكيفية أيديولوجية.

ب-1-2- محمد بيومي مهران[*] وإعادة بناء التصور في ضوء المعرفة الجديدة

مما لا شك فيه أن إعادة بناء تصور إبراهيم مثلما تعني إسقاط بعض العناصر فهي قد تأتي مراجعة لمضامينها في ضوء آليات المعرفة الجديدة، وهذه النظرة النقدية قد تخفف التصور بالتخلي عن بعض العناصر الوهمية أو الأسطورية، وعادة ما تكون العناصر الوهمية غير تفسيرية في حين تكون الأسطورية هي التفسيرية. إن الثقافة في مبدئها وهي تؤسس التصورات تبدأ من العناصر القليلة، وفي حالة البنينة تعمد إلى التكثيف، غير

---

(203) - راجع فوكو : الكلمات والأشياء، ص 124.

(*) - يستفيد الدارس هنا من نفس المعارف التي كان قد استفاد منها سيد القمني، ومقاربته مزيج من علوم كثيرة تظهر رغبة في دعم ما جاء عند المسلمين بالنتائج العلمية.

أنها بعد تثبيت التصور تبدأ عملية المراجعة وتدخل طور التذكير بالتخفيف والإسقاط، وهو ما سيظهر في دراسة مهران.

***- نقد روايات المولد**

يشك مهران في أمر الملوك الأربعة المزعومين الذين حكموا الدنيا، ومنهم نمرود الذي ولد إبراهيم في عصره[204]، وليس في التوراة ولا تاريخ بابل هذا الاسم، بل إن نمرود اسم بلد على مجرى الزاب الأعلى، وهذا البلد كان عاصمة للامبراطورية الآشورية على أيام سرجون الثاني (722-705 ق.م)، ومثل هذا كاف للشك في أمر المنجمين وتحديد ميلاد إبراهيم وأمر إخفائه في الغار، إضافة إلى تكرر ذلك مع عيسى، وفي مولد زرادشت نبي الفرس[205]. ورغم شعوره بالحرج المعرفي من ذكر هذه القصص فهو يقر أن بعض الخوارق قد تكون صاحبت مولد الخليل[206]، وأهم مشكل يطالعه أن المرويات في الإسرائيليات محرفة، وكذلك التوراة ، وقد وقع أحيانا تحريف التحريف نفسه، فكان تحريفا مضاعفا[207].

***- نقد تعيين النسب والموطن والعصر.**

يعتبر الباحث أن اسم والد إبراهيم هو آزر، طبقا لما جاء في القرآن،

---

[204] - محمد بيومي مهران : دراسات تاريخية في القرآن الكريم، دار النهضة العربية، بيروت، ط 2، 1988، الفصل الرابع : إبراهيم الخليل جد العرب، ص.ص 113-119، وفي نفس الإطار يمكن إدراج كتاب عباس محمود العقاد : إبراهيم أبو الأنبياء، منشورات المكتبة العصرية بيروت، د ت، غير أن كتابته كانت كتابة تمجيدية غلب فيها الوجدان على التمحيص والنظر الدقيق رغم أنه استفاد من المعرفة العلمية الجديدة، وهو لم يغير الرؤية التقليدية بل حمل المعرفة على خدمة التصور الإسلامي بشيء من التعسف، وما دفعنا إلى التخلي عن اعتماده هو أن بعض الإشارات العلمية استفاد منها بيومي مهران بوضوح، وسنحيل عليها في مواضعها، انظر مثلا ص 6،9،10،11،12، وص.ص 167-173.

[205] - م ن، ص 119.

[206] - م ن، ص 120.

[207] - م ن، ص 120، وراجع العقاد، ص 13.

ولا داعي للأخذ بالاسم التوراتي تارح واعتماده، وقوم إبراهيم من جزيرة العرب من الجماعات السامية، ولذلك فهو عربي خالص، من سلالة العرب العاربة وهو جد العرب قبل أن يكون جد الإسرائيليين(208)، وقد أقر كما فعل سيد القمني أن حاران التي ولد بها إبراهيم في الشمال ليست بأور في جنوب العراق(209). أما تاريخ ميلاده وعصره فيعرض فيه مهران كل ما جاء في الموسوعات والدراسات الحديثة(210) ليوضح نهاية "حدسا عن غير يقين" أن الرأي الذي يجعل الخليل عاش حوالي 1900 ق م أقرب إلى الصواب من غيره، وقد كان قدومه إلى كنعان حوالي 1850 ق م، وقد ولد حوالي 1940 ق م وبذلك فهو قد عاش بين 1940 و1755 ق م، ومات وعمره 175 سنة(211).

***- نقد تعيين هجراته.**

يتفق مهران مع القمني في كون الرحلة الأولى لم تكن من أور إلى كنعان بل من حاران إلى كنعان، رافضا ما قر في المدونات القديمة، ويعرض عن تفسير الهجرة بالسبب الاقتصادي السياسي(212)، وقد اعتبر أن خروج إبراهيم كان لغاية الدعوة الدينية استنادا إلى القرآن، مثله في ذلك مثل كل نبي، وكذلك يمكن فهم صراعه مع قومه وأمره مع الأصنام(213)، ويسقط

---

(208) - م ن، ص.ص 121-122.
(209) - م ن، ص 123.
(210) - م ن، ص.ص 123-125.
(211) - م ن، ص 127، ولمزيد التعمق راجع :
W.Keller : The Bible as history, Hodder and stoughton, 1967, p.p 69-73.
وراجع أيضا : G.Roux : Ancient Iraq, Penguin books, 1966, p.p 214-218
ويبدو أن العقاد قد اعتمد على المرجع الأخير اعتمادا كليا، راجع : ص.ص 63-70.
(212) - م ن، ص 128.
(213) - م ن، ص.ص 129-130.

بعد ذلك بعض الروايات المتعلقة بحدث المحنة كأمر حمل الحطـــب والنـــذر بالاحتطاب لنار إبراهيم ويلحقه بأبواب الأسطورة[214]، وعنده أنه قد رحـــل بعد إقامته في أرض كنعان إلى أرض النيل، مغفلا كـــل الأخبـــار المتعلقـــة بعلاقته بفرعون وسارة وما جرى لهما في مصر[215]، والدافـــع إلـــى هـــذا الإغفال ما جاء في القرآن إخبارا عنها، فهي عجوز، وما جاء في التاريخ إذ " ما حدثنا أن الفراعين كانوا يأخذون النساء من أهليهم غصبا ولكنه حدثنا أن عقوبة الزنا كانت عندهم من أقسى العقوبـــات"[216]، ويتعجـــب مـــن قبـــول المسلمين مثل هذه الروايات وخاصة كبار المفسرين، وينقدهم بالإحالة علـــى القرآن[217].

أما رحلته إلى الحجاز، فيرد فيها على إنكار المؤرخين الغربيين لـــها دون أن يحدد أسماء هؤلاء المؤرخين، مستندا في ذلك إلى آراء العقاد الـــذي أرجع خروج إبراهيم إلى الحجاز إلى غياب السكن، والرغبة فـــي الدعـــوة الدينية وبناء هيكل لله غير هيكل الأحبار " فإبراهيم الذي خرج من العـــراق، فارا من أهله إلى فلسطين ومصر، رجل ألف الارتحـــال، وألـــف اجتيـــاز الصحارى، والطريق ما بين فلسطين ومكة كان مطروقا من القوافل... فـــلا محل إذن للريبة في واقعة انعقد الإجماع على جملتها"[218]، وأكبر دليل علـــى رحلته إلى الحجاز هو الإسلام الذي أثبت هذه الرحلة[219]. والبين مما ذكرنـــا

---

(214) - م ن، ص.ص 130-131.

(215) - م ن، ص 136.

(216) - م ن، ص 137.

(217) - م ن، ص 138، وراجع العقاد في باب المراجع الإسرائيلية والتعقيب عليها، ص.ص 15-38، ويقول بعد ذلك في صفحة 49 ناقدا الاعتماد على المراجع الإسرائيلية " وهذه الأخبار والنوادر تزدحم بها مئات الحواشي والتفاسير، ومعظمها مسطور في المجلدات السبعة التي جمعت أساطير اليهود ... [وهي] مرويات متواترة بالسماع يتناقلها الخلف عن السلف جيلا بعد جيل ولا يظهر فيها الاعتماد على النصوص المكتوبة، ولا سيما نصوص التوراة ".

(218) - م ن، ص.ص 141-142، وراجع العقاد، م ن، ص.ص 131-140.

(219) - م ن، ص 148.

أن هم مهران كان مضاعفا، الرد على المسلمين والرد على المستشرقين، بإثبات ما جاء ظاهرا في القرآن ولزوم أخباره، وإن كان وهو يذكر الحجج الدالة على ارتحاله إلى مكة يكرر ما ذكره القدامى[220]، وكذا تفسيره لسبب الرحلة بأمر الخلاف بين زوجي إبراهيم[221].

*- تعيين الذبيح إسماعيل.

يعود مهران إلى مدونات القدامى، ويداوم النظر أكثر في القرآن كي يقر أن الذبيح إسماعيل، ولم يتجاوز في ذلك حجج الرازي وابن كثير، ملازما النص القرآني ملازمة بينة[222]، غير أن إضافته تتمثل في التفاته إلى نصوص اليهودية والمسيحية ليعتمدها في نفي كون إسحاق ذبيحا، فقد رأى أن اليهود والنصارى حذفوا كل ما يتعلق بسيرة إسماعيل لقطع صلة الذبح بذريته وهو نزاع ليس حديثا بل يعود إلى عصور تدوين التوراة.

إن ابن إبراهيم الوحيد المذكور في التوراة ليس إسحاق بل إسماعيل، إذ حين ولد إسحاق كان لإسماعيل 14 سنة، ولم يكن إسحاق يوما وحيد إبراهيم، وإنما كان إسماعيل كذلك قبل ميلاد إسحاق، ولذلك فإن عبارة "الذي تحبه إسحاق" بعد "خذ ابنك وحيدك" قد أقحمت إقحاما[223]، من جهة أخرى فإن ما ورد في الرسالة إلى العبرانيين في الإنجيل، كانت الغاية منه حل المشكل، فقد ورد في التوراة أنه بإسحاق يصير لإبراهيم نسل كثير هو الشعب المختار، ولكنه يؤمر بذبحه، فكان أن اعتقد إبراهيم أن الله قادر على إقامة النسل من الأموات أيضا، وهذا ما يضعف التضحية وقيمتها وهو حل

---

(220) - م ن، ص.ص 151-152.
(221) - م ن، ص.ص 157-158.
(222) - م ن، ص 160.
(223) - م ن، ص 163، وانظر سفر التكوين، 2/22.

ارتضته المسيحية، ولم تنظر إليه اليهود حين اعتبرت أن التضحيـــة قائمـــة على تسليم إبراهيم بموت إسحاق[224].

كما أن ميلاده الخارق للطبيعة، باعتبار بلوغ إبراهيم المائـــة وأمـــه التسعين ضعيف لأن إسماعيل ولد ولإبراهيم من العمر 86 سنة[225]، وهو قـد تزوج قطورا وحجور بعد سارة وهاجر، وكان عمره 137 سنة، وهـــو مـــا يبطل كل أمر خارق، وقد لا يعد الإنجاب على كبر غريبا عن التوراة، بـــل إنه يبدو تقليدا توراتيا فولادة يوحنا المعمدان هي تكرار لولادة إســحاق، لأن زكرياء كان قد بلغ من الكبر عتيا وكانت امرأته عقيما، وكذلــك هــي ولادة عيسى من غير أب[226].

أما أمر البشرى فكلاهما بشر به في التوراة، ولكن البشرى بإسماعيل كانت قبل البشرى بإسحاق، أما كون هاجر جارية فذلك ما لا يثبته البـــاحث وإنما يذهب حدسا إلى أنها ابنة واحد من كبار رجال الدين في مصر، وذلــك ما ينفي التفاضل الذي أقامه القس ماير بين الحرة والجارية[227]، وقـــد أقـــر التفسير المسيحي شرعية تعدد الزوجات في سيرة إبراهيم، بأن جعل ســـارة زوجة وهاجر جارية ولكن فاته " أن الأسرة الإسرائيلية كانت تقوم على تعدد الزوجات، وتسوي بينهم في الحقوق، وقد حدد علماء التلمود للرجـــل أربـــع زوجات، وللملك ثماني عشرة زوجة"[228]. وهكذا ينتهي الباحث بالنظر فـــي التوراة مقارنة بالقرآن إلى أنه لا فرق بين سارة وهـــاجر، ولا فـــرق بيـــن إسماعيل وإسحاق، مثلما أنه لا فرق بين رسل الله[229].

---

(224) - م ن، ص 164.

(225) - م ن، ص.ص 164-165.

(226) - م ن، ص 165.

(227) - م ن، ص.ص 166-167.

(228) - م ن، ص 167.

(229) - م ن، ص 169، يبدو أن أغلب الدراسات في الغرب، مازالت تكرر إلى اليوم ما ورد في التـوراة والأناجيل، فتعتبر أن إسحاق هو الذبيح، وتقف نفس الموقف من هاجر وإسماعيل، انظر مثلا :

إن صاحب الدراسات التاريخية في القرآن قد أفاد ولا شك من جملة الدراسات المعاصرة التي أنجزت حول عصر إبراهيم وحول الحضارات التي قامت في المنطقة التي يفترض أنه عاش فيها، وبديهي أن تلك الدراسات العلمية قد توجهت أساسا إلى دراسة تلك الحضارات ولم تكن مهمومة بالبحث في تاريخ إبراهيم ولا بتحقيق سيرته في التاريخ، أي إن قراءة التاريخ لم تكن قراءة في تاريخ الدين الإسلامي بل هي قراءة تاريخ دين الآخر[230]، وقد وظفها مهران لفائدة بحثه في إبراهيم والنظر في مسيرته وارتحالاته، وكأنه بذلك يكرر ما قام به سيد القمني.

غير أنه من المفيد التأكيد أن عمله ما كان ليخلو من تردد، قد يعود إلى تحرج المسلم من المعرفة الجديدة، التي تقوض تصوره الإيماني، إن هو بلغ بها إلى منتهاها، أو حاول الوصول إلى قصي النتائج، فهو مثلا رغم رفضه لبعض الخوارق ودعوته إلى إسقاطها من التصور، قد سلم بأخرى أو قبلها على مضض، إذ يرفض ما قيل حول ميلاده ولكنه يقبل ما تعلق بالمحنة، وقد رفض ما جاء عند المسلمين من روايات لم يثبتها القرآن، غير أنه في المقابل قبل كل ما جاء في القرآن رغم أنه أسطوري، ويمكن أن يسقط إن حاوره محاورة معرفية علمية. لذلك بقي كل ما جاء في النص القرآني مسلما به، غير مبرهن عليه علميا، محظورا على الدارس مخالفته، وذاك ما طبع دراسته بطابع إيماني رغم اتجاهها اتجاها علميا.

Raïssa Maritain : Histoire d'Abraham, ed Desclée de Brouwer, Paris, 1994, p.p 42-53.

وانظر: Carlo M.Maritini : Abraham notre père dans la foi, ed Saint-Augustain, Suisse 1994, L'épreuve d'Abraham, p 137.

(230) - نذكر على سبيل المثال :

W.Keller: The Bible as history,hodder and storighton 1967-

Finegan.J : Light from the ancient past, the archeological background of judaism and christianity, T 1, Princeton, 1969.-

-Woolley.L : The biginnings of civilisation, New York, 1965.

إن بعض النتائج بدا فيها مهموما بالدفاع عن العرب، في مثل تـأكيده على أن إبراهيم جد العرب قبل أن يكون جد الإسرائيليين، وهو ما لا يستقيم منطقيا إذ القول بأنه جد العرب يؤدي لا محالة إلى القول بأنـه جـد بنـي إسرائيل، ولكن الدافع إلى ذلك أيديولوجي بالأساس يظـهر مـن الصـراع المعاصر حول القدس. كما أن بعض النتائج الأخرى وعلـى حـد عبـارة الدارس كانت حدسا، وقد تخير لها أحيانا من الآراء التي ظهرت في دراسات تاريخية ما يسندها وهي آراء موضوعية لها دلالة على سياقات مخصوصـة، ولكن كان بالإمكان كذلك انتقاء آراء أخرى توازيها قيمة قد تنفـي تصـور المسلمين وتقوضه.ومن الغريب أنه يجمع بين السؤال العلمي والتقرير الديني الوثوقي، فهو يعتمد حقائق أثبتتها وثائق وبحوث تاريخية، وأثبتـها البحـث المقارني، إلا أنه لا يتحرج من القول مثلا "لا محل للريبة في واقعة انعقـد الإجماع على جملتها"، فهو إن قصد إجماع العلماء المعاصرين لم يكن ذلـك ممكنا بما أن كل إجماع في العلم تنقضه النسبية في نتائجه، ولكن يبدو أنـه أراد الارتقاء بحقائق النص إلى مستوى اليقينيات، وهي ليست كذلك إلا لأنها مقدسة.والمطعن الأساسي في مثل هذه الدراسة يكمن في عدم التوجه إلى نقد القرآن، فلطالما حاول الدارسون معاملة النصوص المقدسة بمنطقين مختلفين، فإن اختص بالقرآن كان النظر تمجيديا وإن اختص بـالتوراة كـان طعنـا، ويناظر ذلك ما يقوم به الباحث الغربي المؤمن إن تعامل مع التوراة والقرآن، وكان من المفروض ألا يعلق الباحث المسلم نقده للقرآن وإنما أن يشك فـي حجيته مثلما يشك في حجية الكتاب المقدس.

كيف تجلى تصور إبراهيم في هذه الدراسة؟

إن أهم ما يطالعنا في هذه الدراسة هو محاولـة الـدارس الارتقـاء

بالقرآن إلى مستوى الدليل التاريخي الذي يعتبر في إثبات صحـــــة تصــور إبراهيم، فكانت الدراسات التاريخية عنده نابعة من القرآن بما أنه كـــالمصدر في التأريخ، رغم أن بعض المسلمين اليوم، ممن حذقوا الجمع بين المعرفــــة العلمية والمعرفة الدينية على غير صواب، اجتهدوا ومازالوا يجتهدون فــــي جعله متعاليا على التاريخ وهو ليس كتابة تاريخية. وذاك ما يمكن البــــاحث من الجمع بين المعرفة التاريخية العلمية الجديدة والمعرفة الدينيــــة التقليديــة وكأنهما مستويان في الحجية، وإن كان في الحقيقة يخاتل الجديـــدة ويدفعـــها دفعا إلى رفد التقليدية، وإن خالفت الحقيقة التي يتوجه لها أعـــرض عنـــها، وكأنه يكرر نفس موقف المسلمين القدامى حين تعاملوا مـــع الإســـرائيليات، ولكنه تعامل مع معرفة علمية.

وإجمالا فإنه يعيد النظر في التصور في ضوء النتائج العلمية لينتـــهي إلى إسقاط الخوارق والإضافات المتعلقة بمولد إبراهيم، وقد حـــول بعـــض المسميات حينما جعل النمرود دالا على بلد وقد كان اسم ملـــك، ولـــم يســـد الفجوة التي يحدثها الإسقاط أو التحويل، فنحن لا نعلم من الملك الـــذي أمـــر بإحراق إبراهيم، كما قوض خط الرحلة القديم، لما لازم مقال القمني في ذلك الشأن.

إن المسلم المعاصر اليوم، وهو يجمع المعرفة العلمية إلى المعرفــــة التقليدية قصد إعادة تركيز التصور على أسس أثبت، كأنما يرفـــع معـــارف القدامى في عصره إلى مستوى المعارف الأخرى التي تحتل حيزا هاما فـــي ذهن المسلم المعاصر المؤمن أو غير المؤمن، وهو في النهاية يحين معارفــه وتصوره حول إبراهيم في عصر طمس فيه، غير أنه يفقره كلما لم يقدم لنـــا تفسيرا لسبب اهتمام المسلمين بدقيق العناصر وجزئياتها وسبب إعراضه هـو عن تفسير الإغفال الذي يعمد إليه.

قد يعود ذلك إلى عزوف المسلمين المعاصرين عن طـــرح الأســئلة التي تهتم بالدقائق، لما انقطعت حلقات الفقيه التعليمية، ولكنه بالنســبة إلينــا علامة على قانون، هو أن غياب الجزئيات بما أنه يعني انحبــاس الأسـئلة، مفيد في ملاحظة رغبة المسلم عن الاطلاع على تلك المعرفة لأنها قد مجت، بل أكثر من ذلك إنه انشغل عنها بأسئلة أخرى، وهذا يعنــي أن المسـلمين بدؤوا يهملون تصور إبراهيم شيئا فشيئا فهو قد دخل دائرة اللامفكر فيه[231]، بما قد يؤدي إلى نسيانه.

إن محاولة المعرفة الدينية العودة إلى مســرح الأحـداث المعرفيـة بإعادة بسط النفوذ والسلطة، عبر الاستئناس بالمعرفة العلمية الجديدة، إنمــا هي في النهاية علامة بينة على أنها تعيش مأزقا وأنها تعاني من الإغفــال، وهي ليست قادرة أن تنهض بنفس الوظائف الثقافية القديمة التي كانت تؤمنها للجماعة العقدية والمجموعة الثقافية عموما، كما أنها بــدأت تفقـد دورهـا الأساسي في تقديم تفسيرات تضاهي في قيمتها التفسيرات القديمــة وبـدأت تتخلى عن وظيفتها الأساسية في تحقيق توازن الجماعة النفسي.

إن إعادة بناء التصور في ضوء شروط المعرفة العلميــة الجديـدة، رغم أنه كان بناء محموما هو محاولة إعادة الاعتبــار للمعرفــة التقليديـة والارتقاء بها إلى مصاف المعارف الأخرى، وتلك وظيفة قد يؤديها تصــور إبراهيم إن تمت إعادة بنائه على أسس صحيحة، بل إنه التصور الذي يمكـن من ولوج هذه العلوم والمعارف التي كثيرا ما رفضها المسلمون في عصــر النهضة بحجة خطرها على المعتقد. ومثلما كان قديما ومازال يحقق الإيـلاف العقدي والعرفي فهو يحقق عودة المعرفة التقليدية إلى حــاضرة المعــارف المعاصرة وإن بشيء من التركيب القسري.

---

[231] ـ قصدنا ترجمة العبارة الفرنسية L'impensé، ولم نقصد ترجمة L'impensable أي المستحيل التفكير فيه.

ب-1-3- الارتقاء بالتصور الإسلامي إلى مستوى التصور التوراتي والإنجيلي

يمكن أن نعتبر محاولتي هشام جعيط(*) ومحمد الطالبي(**) دالتين على ذلك رغم طابعهما الإيماني الظاهر، ولئن بدا مقال الطالبي منخرطا في الحوار الإسلامي المسيحي الذي بدأ في النصف الثاني من هذا القرن، وهو ما جعل مقاله حول إبراهيم تمجيديا أحيانا أكثر منه نقديا، فإن مقال هشام جعيط يأتي في سياق النقد الفلسفي بمثابة رد الاعتبار للتصور القرآني لإبراهيم في علاقته بالرسول محمد.

يبدأ هشام جعيط قراءة كتاب هيقل روح المسيحية ومصيرها، وهو يفكر في روح الإسلام ومصير مؤسسه[232]، وغايته إظهار قيمة القرآن، ذلك أن الدافع إلى هذه الدراسة هو ما لاحظه من إغفال الغربيين لما ورد في القرآن، فكان أن شعر بالضيم الذي يلحقه من جراء ذلك[233]، خاصة حينما لا يرتقي نصه التأسيسي إلى مستوى حجية الكتاب المقدس في ثقافة الآخر، ومن ذلك شرع في الحديث عن مؤسس الإسلام.

وهو يعتبر أن الإسلام في قريش العرب الأصيلين كان بذرة لتطور الأمة، فالقرشيون كانوا أكثر وعيا وذكاء من سواهم في جزيرة العرب، بل أكثر إنسانية من الأعراب أو جموع البدو [كذا][234]. وإن تلك القدرات

---

(232) - انظر :

La Personnalité et le devenir arabo-islamiques, seuil, Paris, 1974, p 171.

أما كتاب هيقل الشاب فهو : L'ésprit du christianisme et son destin، وهو يهتم بالفصل الأول بعنوان روح اليهودية : L'esprit du judaisme، راجع كتاب جعيط المذكور، ص.ص 6-7.

(233) - يقول هشام جعيط :

"Le Coran est vraiment l'objet d'une grande injustice de la part de l'occident", p:165.

(234) - يقول في الصفحة 174

"C'étaient des Arabes authentiques mais plus conscients, plus intelligents, plus humanisés que la masse des bédoins."

الفكرية الاستثنائية والعقل والاعتدال وروح المبادرة هـي أسـاس انطـلاق التاريخ كما كان في روما[235]. وتلك الفضائل الموروثة عن القبيلة هي التـي ساعدت محمدا على النجاح، وهو بهذا المعنى شبيه بإبراهيم في الوقوف أمام عشيرته[236].

وعموما فهو كأنما أعاد سيرة إبراهيم إذ باسم "الحق الأعلى الذي شعر بـه وعبر عنه باقتناع كبير جدا خاطر بحياته وقلب حياة قومه وقطع مع تقاليدهم ومزق الروابط الجماعية وروابط الحب"[237]. وبخلاف إبراهيم كان محمـد متعلقا بعشيرته ورغم أنه مزق روابط الحب فقد انتهى بعودة إلى العروبـة بمصالحة[238].

لكن إبراهيم الذي هو شبيه عند هيقل بأمر الرسول في بدايتـه هـو الذي ينقده جعيط في هذا الفكر الفلسفي[239]، فهو قد قطع الصلة مع ماضيـه بسبب الوعي الجديد بالحق الإلاهي وبالعلاقات الإنسانية في العـالم الجديـد الذي يدعو إلى تأسيسه، ولقد جعله القرآن باحثا حرا عن الحقيقة ولذلك فـهو بهذا المعنى ليس جد جنس معين ولا مؤسس دين بل نموذجا وجـدا روحيـا وفكريا لأحباء الحق والباحثين عن الله، وهو من جهة أخرى جـذر الأمـة العربية الذي يعود الرسول بفضله إلى العروبة دون قطع مـع الحـق[240]، خاصة أن القرآن يمجد إبراهيم مبتعدا عن اليهودية وعائدا إلى العروبة.

والمشكل أن إبراهيم في التصور الهيقلي ليس الذي صوره القـرآن، فمحمد تصالح مع عبقرية شعبه بواسـطة إبراهيـم عـبر فـرض القبلـة

---

[235] - م ن، ص 174.
[236] - م ن، ص ن.
[237] - م ن، ص 175.
[238] - م ن، ص 176، " Un retour vers l'arabité,donc par une réconciliation ".
[239] - م ن، ص 176.
[240] - م ن، ص 177.

الإبراهيمية على الشعوب الإسلامية ودفع المجموعة إلى قبوله جدا للعـرب، وقد انتصر محمد حيث عجز إبراهيم، انتصر محمد في العودة إلـى شـعبه ورضاء عشيرته به، وأخفق إبراهيم حينما لـم يقـدر علـى العـودة إلـى عشيرته[241]. إن هيقل كان يفهم تصور إبراهيم في الأفق التيولوجي، أي فـي علاقته باليهودية، ولكن جعيط يحدد قيمة محمد في الأفق التاريخي، وذلـك أصلا ما يأتي في القرآن، الذي يتجاوز الأفق التيولوجي لإبراهيم نحو الأفـق الشمولي الكوني.

ما هي غاية هشام جعيط من هذا العرض الاختزالي لرأي هيقل؟

لئن فهمنا أن جعيط انتهى إلى أن الرسول بدأ رسـالته مثلمـا بـدأ إبراهيم، وكأن الابن يعيد سيرة الأب فإن الاختلاف بينه وبين هيقل يأتي فـي مستوى النظرة إلى إبراهيم، فإبراهيم هيقل كما هو في اليهودية ليس إبراهيـم القرآني أي ذلك الذي كان جامعا في الإسلام. وبهذا يدافع جعيط عن الإسـلام بتقليب قياسي لعلاقة إبراهيم بمحمد وقراءة أخرى لما ورد في القرآن. غـير أن هذه القراءة كانت مشوبة بهم العروبة، من خلال العودة المحمديـة إليـها وبتواصله مع الأصل العرقي والعقدي.

إن المفكر يلح على ضرورة بيان الفـرق بيـن إبراهيـم اليهوديـة والمسيحية وإبراهيم المتميز في القرآن، الذي يستحق فعلا أن يكون محـدد الأصل العرقي والعقدي، ولكن هل أشار فعلا إلى دور إبراهيـم فـي ديـن محمد؟ إننا نعتقد أن علاقة اللاحق بالسابق جاءت صياغة بعدية لما كان قـد وقع، وهي نتيجة الحوار المحمدي اليهودي. ويمكن تفسير رفضه للانحـراف بعودته إلى الأصول المكونة للأبوة مثل نوح وخاصة إبراهيم[242].

---

(241) - م ن، ص 177.

(242) - راجع في هذا المعنى: Jacqueline Chabbi:Le seigneur des tribus, l'Islam de Mahomet,p 35

ويبقى المشكل الأساسي في جدوى الجمع بين مؤسس اليهودية ومؤسس الإسلام؟ وهل من رابط بين حديث هيقل عن ذرية إبراهيم في جدلية كما تمثلها فلسفيا وإشارة جعيط إلى إبراهيم في علاقته بمحمد؟ وما غاية المفاضلة بينهما؟ وإنه لمن الطبيعي أن إبراهيم هيقل ليس إبراهيم القرآن، بحكم اختلاف المصدرين التوراتي والقرآني في النظرة إلى إبراهيم. ويبدو لنا أحيانا أن هذا الفصل كان مسقطا في مدونة هشام جعيط، بما أنه لم يكن نقدا تاريخيا فلسفيا لهيقل بالمعنى الكامل ولا هو تفصيل قول في أهمية إبراهيم بالنسبة إلى محمد والمسلمين عموما.

أما محمد الطالبي فقد كتب عن إيمان إبراهيم في معنى عدم الذبح وفداء إسماعيل[243]، مسويا بين التصور الإسلامي والتصور اليهودي المسيحي، لما أهمل Pierre Vial الكاتب العام لمجموعة البحوث والدراسات حول الحضارة الأوروبية (GRECE) في افتتاح الندوة الرابعة عشرة الإشارة إلى قول القرآن في إبراهيم مقتصرا على اليهودية والمسيحية[244].

وبعد أن عرض رؤية التوراة للذبح من خلال ما ورد في سفر التكوين يثني برؤية القرآن، لينتهي إلى أن التصور الكتابي والتصور

---

(243)- Med Talbi:La foi d'Abraham,Le sens d'un non- sacrifice, Islamochristiana,8/1982, p.p 1-11 ، وراجع أيضا موقفه من خطبة الإمام في عيد الإضحى، وقد راى أنها محشوة بالأساطير ودعا المسلمين إلى تجاوز مثل هذا الخطاب، عيال الله، سيراس للنشر، ص.ص 119-120، ويمكن كذلك أن ننزل مقال محمد حميد الله في نفس الإطار وهو بعنوان :

Abraham selon le Coran et la tradition islamique, in Abraham (en collaboration), Centurion, Paris 1992 .، ص 126، وقد عرض فيه تصور المسلمين لحياة إبراهيم ومسيرته من ولادته إلى الذبح، وقد اعتمد على القرآن وجملة المدونات التي تخبر عنه في الثقافة العربية الإسلامية دون أن يقدم رؤية نقدية.

(244)- يقول الطالبي في الصفحة الأولى : Pierre Vial - qui avait étayé son exposé de longues citations de l'Ancien et du Nouveau Testament- il n'avait pas pensé au Coran

القرآني، وإن كانا يتفقان فيما هو أساسي، أي الامتحان الروحي المفضي إلى طاعة الله والتسليم بأمره ورفض تضحية البشر بالبشر، وتضحية القوي بالضعيف، وتضحية الكبير بالصغير والأب بالابن، فإنهما يحتويان على اختلافات هامة أخرى.

وأهم تلك الاختلافات الحسم حول هوية الذبيح أكان إسحاق أم إسماعيل، فسفر التكوين يقدم توضيحات دقيقة وملموسة مثل ذكر الأماكن وتحديد الزمان والدابة والعبيد وحطب المحرقة والنار والسكين[245]، وينص على أن الذبيح إسحاق كان قد ذكر في التوراة خمس مرات متتالية، وبخلاف هذا فإن القرآن يخلو من كل تحديد، مع اختلافات في مستويات الخطاب، فهو في القرآن لم يكن خطابا مباشرا بين الله وإبراهيم ولم يتكلم الله إليه إطلاقا، وإنما تم الأمر عن طريق الرؤيا، وعين الذبيح بعبارة الابن. ثم يعود الطالبي إلى السرد الناظم للقصة في القرآن، مكررا ما أشار إليه المفسرون فيما تعلق بالغلام الحليم المذكور قبل إسحاق المبشر به نبيا، وبناء على ذلك فإن الذبيح هو الابن الأول لإبراهيم وهو وحيده إسماعيل[246].

وقد بين أن المسلمين تأثروا بالرواية التوراتية، وأعادوا إنتاجها، وخاصة المفسرين والمؤرخين منهم، وذلك ما أدى إلى تردد بين اعتبار الذبيح إسحاق مرة واعتباره إسماعيل مرة أخرى، ثم يكرر ما جاء في تاريخ الطبري متعلقا بحجج الفريقين، وتواتر ذكر ابن عباس هنا وهناك، ونسبة حديثين إلى الرسول فيهما اختلاف حول الذبيح، ويشير إلى الأطروحة السائدة بأن الرسول أقر في المرحلة المكية أنه إسحاق، ثم أقر في المرحلة

---

(245) - م ن، ص 4.
(246) - م ن، ص 4.

المدينية أنه إسماعيل[247]. وأشار كذلك إلى تحريف التوراة، وإضافة اسم إسحاق إضافة على غير صواب، وما انجر عن ذلك من تدافع بين بني إسرائيل والمسلمين في العصر الحديث، وقد أفضى به ذلك إلى القول إن حجج الطائفتين متكافئة.

غير أن المهم في نظره في الحوار الحقيقي بين الأديان هو ضرورة تغيير وجهة النظر الإسلامية، إذ لا يهمه من الذبيح[248] الذي أحدث اختلافا أدى إلى افتراق دون جدوى، بل لا بد من النظر في مستوى أجل هو معنى فعل إبراهيم في حد ذاته، ففيه من المعاني والإيحاءات والكثافة العاطفية والفكرية ما يعجز عن إدراكه كل تحليل، وهو ناطق بذاته لا يحتاج إلى وساطة من المؤمن. فكل ذلك يجمع في الإيمان الصافي الصادق الشفاف الذي لا تراجع عنه، لما أتى إبراهيم ربه بقلب سليم، وبما أنه آمن فذلك هو الأساسي، وهذا الإيمان يؤسس العلاقة بين الخالق والعبد ويشد الأخير إلى الحق المطلق. ولم ينتج إيمان إبراهيم عن خضوع بل عن ثقة متبادلة، ولم يكن ذلك استعبادا بل اختيارا[249].

وفي الذبح عبرة هي الثقة والأمل في حكمة الله اللانهائية، ففعل إبراهيم يعني بذل النفس في حضرة الإلاه بذلا واعيا إراديا، وذلك لا يفسره إلا الحب والود والتصافي والخلة، وإنه لا سبيل إلى التعبير عن تلك العلاقة إلا بالتضحية بالابن. فقصة الذبيح إذن تفصح عن رسالة حب غير مشروط يكنه الإنسان لربه، هذا الإنسان المسكون بالإيمان والمفعم به، فكان أن رفض الله تضحية الإنسان بالإنسان، ورد إلى إبراهيم ابنه هبة الحب،

---

(247) - م ن، ص 5.

(248) - م ن، ص 8.

(249) - م ن، ص 10.

واكتفى بنيل التقوى منه[250]، وفي القصة كذلك جانب تربوي مرتبط بمفهوم البلاء والصبر عليه دون التخلي عن الإيمان، فهناك فرق بين التضحية بالإنسان لأهواء ذاتية ونزعات مادية، والتضحية لله، كما أن في ذلك دعوة إلى تجاوز الشر باحترام شريعة الخالق. إن فعل إبراهيم مجسد في كل الأزمان، يعلمنا الشجاعة والتعلق الكلي بالحقيقة وبالله بإيمان كبير[251].

هل غير الطالبي الرؤية إلى الذبيح والرؤية للتصور عموما؟

إنه يرفع التصور الإسلامي إلى مستوى بقية التصورات في الأديان الكتابية، وفي نفس الوقت يدعو إلى حوار بين الأديان بإخراج تأويل جديد لحدث الذبح، فليس الأساسي في هذا العصر أن نعرف من الذبيح كما اجتهد في بيان ذلك القدامى في الديانتين، بل معرفة المغزى من الذبح وهو قوة الإيمان والاعتقاد في الله. بهذا المعنى لا دلالة لتعيين الذبيح في العصر الحاضر ولا فائدة منها، وكأنه قصد في إشارة ذكية أن تعيينه يفرق بين الأديان، ولذلك الأصوب أن يجتمع أهل الأديان حول المعنى من الحدث القديم، أي تجاوز النظر إلى البعد المادي والتعلق بأبعاده المعنوية وإن شئنا أدبيته.

وهكذا فإن هشام جعيط ومحمد الطالبي، كل منهما على طريقته يحاول أن يلازم نوعا من الموضوعية العلمية، فلئن لم يكن التصور الإسلامي ظاهرا في ثقافة الآخر، أو قصد طمسه، فإن الموضوعية تقتضي رفعه إلى مستوى التصورات الأخرى بما أنه يكافئها حجية. وإذا وقع اعتبار إبراهيم قد قطع مع شعبه فلا بد من النص على أنه الشخصية التي اجتمع

---

(250) - م ن، ص.ص 10-11.

(251) - م ن، ص 11، وراجع أيضا للطالبي مقاله : Foi d'Abraham et foi islamique, Islamochristiana, n°5/1979.

حولها العرب. وبهذا أمكن لهما الارتقاء بالمعرفة التقليدية في ثوب جديد نحو إحداث إقناع معرفي جديد، إن داخل الطائفة الواحدة، أو فيما بين الطوائــــف الكتابية.

وفي الحقيقة كان ذلك خروجا من مأزق وحالة تـــردت إليـــها تلـــك المعرفة، ولكن صار التصور يشتغل بغير الأحداث كما وقعت، بل بمعانيـــها القصية، وهذا علامة من علامات بداية تغير الذهنية الثقافية المنتجة.

خاتمة الباب الثاني/إعادة السؤال

لقد بينا أن من أهم علامات البنينة في التصور والاكتمال واستواء الصيغة النهائية، اتصال السرد وهي علامة في النصوص وليست في التصور في حد ذاته ،وقلنا إنها خاصية في الثقافة أصلا، ومن البين أن الصيغة المكتملة ليست مرتبطة بزمن معين، والدليل الوحيد على الاكتمال هو ظهور الصيغة في نص من النصوص ضمن صنف معرفي ، كما كان الحال في قصص الأنبياء وفي كتب التاريخ العام. ومن المفيد إعادة السؤال وتقليبه تقليبا آخر في خصوص البنينة والصيغ التي أتت بعدها، حتى ندرك أن ما أثبتنا ليس نهائيا وإنما يمكن أن يكون الأمر على غير ذلك النحو.

إنه بالإمكان اختبار تطور التصور والكيفية التي يتقدم بها في تفاعل لانهاية له بالقياس على الأجسام المادية، وعندئذ نجد المراحل التالية، مما قبل التصور وما قبل البنية أصلا ثم ظهور البنية، وبعد ذلك البنية المكتملة ثم الأزمة المسببة تفككه، يلي ذلك تبلور هيئة جديدة للتصور، ثم أزمة جديدة، وهكذا دواليك في شيء من الاكتمال والتفكك المتعاقبين.

والمهم من ذلك هو البنينة وهي تتويج لنشاط غير منظم وتفاعل مستمر متعدد الأشكال والمستويات في اتجاه واضح نحو إيجاد صيغة محددة، والملاحظ أن تحقق البنينة وتبني الجماعة لها يعني تبني نموذج لابد من الدفاع عنه، ومنع اندثاره والعمل باستمرار على تأمين استمراره، ولم يكن هذا التأمين ممكنا إلا بالبحث عن سبل تطويره حتى يواكب عصرا غير عصره الذي ظهر فيه، فكان من ذلك أن جاءت الصيغة السابعة في مجملها بحثا عن انتظام في العصر.

إن المتأمل يجد أن الجماعة المرجعية وهي تحاول تغيير الرؤية، كانت تعيد إرساء نموذجها الذي صاغته ومن خلال تأكيده في العصر كانت في نفس الوقت تؤكد جملة من التصورات الأخرى، قد أسستها لما كانت بصدد تأسيس هذا التصور في مثل تصور موسى وعيسى ....

وهي صور دالة على نفس النموذج ، بل إن بعضها يحيل إلى البعض الآخر ويجذبه من طرف، وسبب هذا التعالق هو توسع النموذج المذكور على بقية النوى اللاحقة قصد تحقيق أمر آخر هو وحدة التجربة النبوية ورفد بعضها لبعض وتكاملها ،حتى إن من ذكر طرفا من السلسلة فكأنما ذكر بقية الأطراف إن كان من المسلمين.

لنقل إنه بفضل النموذج الواحد تكتمل الصور الأخرى وتأتلف وتضبط جملة التصورات وما من شك في أن بلورة نموذج تصور إبراهيم يعني تبلور بقية التصورات المتصلة بنفس الغرض وبما جرى في مجراه.

وإذا عدنا إلى مسألة التوظيف علمنا أنه بمثل ما كان تداول تصور إبراهيم وتوظيفه كان تداول بقية تصورات الأنبياء وتوظيفها،بل كانت مواضع التوظيف واحدة في بعض الأصناف المعرفية[1]،مثل ذلك يعني أن التوظيف نوع من أنواع تشريد[2] عناصر التصور قصد الإلقاء بظلالها في مجمل مجالات الثقافة تذكيرا بالأصل.

إن الوظيفة إذن هي التي تجر وراءها عناصر التصور بظهورها في هذا المجال أو ذاك الصنف غير أن ذلك قد يكون علامة بداية تحلل التصور

---

(1) -انظر خاصة نفس الأبواب التي أشرنا إليها في مجالات التداول فيما تعلق بابن قتيبة وبالجاحظ أو ماجاء في كتب الرحالة المسلمين حول زيارتهم مواضع الأنبياء.

(2) - يبدو أن التشريد من فعل الجماعة المرجعية ،ولكن ذلك في الظاهر فقط ، إذ الأمر مرتبط باشتغال الثقافة في حد ذاتها لأنه وسيلة حفاظها على ديمومة تصوراتها .

أو تغيره، فالقدرة على الانتقال تولد القدرة على التغير .ولكن يمكن فهم تداول العناصر وتوظيفها بشكل آخر،إذ إن ذلك قد يعني اطمئنان الجماعة المرجعية على البنية ،ولذلك لن تعمل على التحكم والمنع وإنما مادامت عناصر التصور قادرة على النفاذ إلى مجالات أخرى داخل الثقافة فهو قائم في الذاكرة وفي النصوص ويأخذ حيزا فيها. هل يعني ما ذكرنا أن الجماعة، وهي تفرغ التصور أو تلزم به ضمنيا المشتغلين في تلك الأصناف، كانت تؤمن استمراريته؟

لا شك في أنها تؤمن له الاستمرارية ، خاصة أنها تبسط سلطة الأصل على مجمل فروع الثقافة العربية الإسلامية، ولكن علينا أن نفهم كذلك أنها وهي تعيد توزيع العناصر قصد التذكير كانت تمارس سلطتها بالتحكم في فروع الثقافة ومراقبتها وبإظهار سلطة النموذج وسيادته، وبالمعنى نفسه سيادتها هي.

هل كان التداول إذن بسبب حاجة المجال المنقول إليه أو مما يحتاجه المصنف في غرض أو يسعى إليه استفادة بكيفية مخصوصة؟

قد يكون الأمر على ذلك النحو، وهو مابينا سابقا، غير أن الأهم من ذلك الانتباه إلى تحول الذاكرة إلى سلطة، وكأنها بغض النظر عن علاقة التصور بالجماعة المرجعية، هي الملزمة إلزاما يتجاوز المجموعة الثقافية كلا.

وفي خصوص محاولة التغيير كما بينا في الصيغة السابعة،لابد من القول إن أهل المعرفة التقليدية بعد زمن من دوام التصور يجدون عسرا في المحافظة على صيغته التامة، وحالة العسر تعكس أزمة تعيشها المعرفة التقليدية، ولا يمكن فهم تلك الأزمة إلا بالنظر في الفروق بين الأسس

المنطقية للمعرفة الدينية والأسس المنطقية للمعرفة العلمية الوافدة على المجتمع العربي الإسلامي، لأن الأزمة الحقيقية تبدو من كيفية تركيب المشتغل بالمعرفة الدينية وحدات منطقية معرفية حداثية على وحدات قديمة،ومن المفروض أنها قد تكون نافية لها ،ومن ثمة لم يكن اعتبار إبراهيم عارفا بالكيمياء كما جاء عند طنطاوي جوهري غير نوع من الإقحام الدال على الأزمة.

ولم يكن أمام أصحاب المعرفة التقليدية غير خيارين ، إما المحافظة على تصور قديم وهومايعني تراجع السلطة، أودفعه بواسطة التركيب القسري ليلازم العصر حتى إنه فقد أصالته. لقد كان الفكر الحداثي في الذهنية الثقافية الجديدة يبحث عن التفسير العقلي للحوادث والأشياء ويستبعد الأسطورة، ولم يكن الحكم غير العقل، إلا أن الفكر التقليدي الذي يدعي الاستفادة من الحديث، حينما يصل إلى الخبر عن نار إبراهيم لن ينفي الخبر بمقياس العقل بل يأتي التبرير بقتضى التصديق وضرورته.مثل هذا المثال وغيره كثير مما أشرنا إليه يعني تعذر تركيب الوحدات المنطقية المتنافرة واستحالة التغيير دون زلزلة البنية التقليدية.

ولما لم يكن الأمر ممكنا جاءت محاولة تغيير الرؤية ردا إلى الصيغة التقليدية وعلامة على عدم قدرة الجماعة المرجعية على تحيين تصورها وترهينه، إنهم لم يتخلوا عن دوران التصور مع نواة هي الله، ولم يفكوا العلاقة بين الأخلاق والعقل ولم ينتهوا إلى أن السيرة في الفكر الحداثي هي قبل كل شيء تصور صيغته إنسانية، غايتها الخبر عن الإنسان وتمثل الماضي. و حينما لاتقدر الجماعة على تغيير تفسيراتها فإن ذلك يعني أنها لم تغير رؤيتها للأشياء.

في مستوى تغيير الرؤية في الصيغة الثامنة حيث تمثل المعرفة الحديثة واستيعابها بدأت المصالحة بين معرفتين، وقد كان المطلوب قبل كل شيء اتخاذ موقف نقدي تجاه النموذج المعرفي الذي يشتغلون داخله(3)، ويبدو أن الأزمة وجدت حلا، اختلف من باحث إلى آخر.

وقد تميز عنهم طه حسين لما لم يتردد في طرح سؤال تقويضي حين نفى تاريخية إبراهيم وإسماعيل ولكن ذلك على أهميته كان ملاحظة عابرة في بحث لم يخصص أصلا لإبراهيم، ثم طمس سؤاله بعد ذلك بل منع. ورغم أن الباحثين لم يكونوا مثقلين بالمعرفة التقليدية بقدر انصرافهم عنها نحو الحديثة إلا أن عودتهم إلى اختبارها جاءت مترددة، والفرق بينهم وبين أصحاب الصيغة السابعة الذين بحثوا في المعرفة الحديثة عما به يخرجون من الأزمة، أنهم اتجهوا بالمعرفة الحديثة نحو المعرفة القديمة تحت ضغط الأزمة وليس بوعي ذاتي يخرج عنها، فتلازم همان، أحدهما أيديولوجي والآخر معرفي، وليس أدل على ذلك من حالتي الطالبي وهشام جعيط. ولم ننتظر تدمير المرجعية، بل نعلم أن رقابة الذاكرة حاضرة وكذا شأن التركة القديمة، وبقدر تغييرهم بعض أجزاء الرؤية القديمة خلفوا بعض الألغاز لأنهم أحجموا عن ولوجها لسبب أو لآخر.

وليس خفيا أن الخوف على ضياع التصور أصلا هو المانع الأساسي من تغيير النموذج الأول والأكيد أن النظام المعرفي السائد قديما قد ضعف وأن أصحابه قد فقدوا الثقة به وذلك يبشر لا محالة ببداية تغيير الرؤية القديمة بصيغة إدراك جديدة، ورغم ذلك فإن الانتقال إلى ذهنية ثقافية منتجة يبدو أعسر من الانتقال من "دين إلى دين".

---

(3) -يبدو أن الأزمة مازالت قائمة إلى اليوم إذ أغلب الدارسين العرب يتوقفون قبل المناطق الفكرية المحظورة منذ زمن ويحجمون عن السؤال.

الخاتمة العامة

1-في علاقة تصور إبراهيم بالجماعة العقدية

لم تكن غاية دراستنا تحديد مفهوم التصور، وإنما النظر في علاقته بالجماعة العقدية، كيف أثر فيها وأثرت فيه؟ كيف صاغته صياغة مخصوصة لما كانت تقص حالها وحال السابقين؟ ولم انتقت أخبارا معينة وأغفلت أخرى؟ ولم دققت النظر في عنصر وأهملت آخر؟

إن تصور إبراهيم نشأ في مجال المعرفة الدينية، وكان رافدا من روافدها، وهو بهذا المعنى مكون من مكونات المعتقد الإسلامي، يساهم بطرف في إضفاء المعنى على مبدإ المسلمين وحاضرهم ومعادهم، لم يظهر مكتملا في النص المعرفي الأصل، بل تداول المسلمون على تكميله، فكان في تمامه تمثلا جماعيا للماضي وصياغة مخصوصة لسيرة فرد، منه تستمد الجماعة أصولها، وإليه تنتسب. كان ذلك الفرد مرة في صورة الأب وأخرى في صورة النبي وأحيانا إمام الفرقة السياسية. وسواء كان في هذه الصورة أو تلك، فهو يؤثر في حياة المجموعة، ويسكن اعتقادها على نحو، ويكيف تفكيرها من جهة، وينفذ إلى مقالتها السياسية من زاوية.

والحاصل من ذلك، هو ما نسميه تصورا، أما ما جاء في النص القرآني من إشارات، فهو بمثابة الأحداث الأولية والأسس والعناصر المتناثرة جمعتها الجماعة المرجعية فيما بعد، وجعلتها موضوع اعتقاد المسلمين وحولتها إلى قيم تأسيسية[1].

---

(1) - راجع حول القيم التأسيسية : Paul Ricoeur : du texte à l'action , p22

لقد بقيت تلك الأحداث في سيرة إبراهيم متواتـــرة الحضـــور فـــي الشفوي والمكتوب، فالجماعة تستعيدها في كل عصر كي تخلدها ولتحفظـــها من التلف والنسيان، وما دامت تلك الأحداث أحداثا تدشينية ومؤسسة للوجـود من جهة، فهي من جهة أخرى قد أرادها المســلمون ثابتــة تخــبرهم عــن ماضيهم دون انقطاع ، وتستمر في نصوصهم بشكل ظاهر يدل دلالة علـــى احتفائهم بإبراهيم احتفاء خاصا[2].

إن التصور إذن صورة نموذجية عن الماضي بها تحقق الوحدة فـــي الحاضر، ومن خلالها تتعرف الذات الإسلامية نفسها، وتخبر عـــن هويتـــها عرقا وعقيدة وسياسة وثقافة[3]، ومن ثم فإن حضور إبراهيم فـــي مدونـــات المسلمين كان حضورا بوظيفة، فهو يجمعهم حول المعتقد ويحقـــق إيلافـــهم العقدي والعرقي[4].

تشكل الجماعة التصور تدريجيا وتسعى من خلاله إلى تفســـير مـــا حدث في تاريخها، وما يحدث في زمانها. فما جرى من أحداث فـــي حيـــاة الرسول محمد وحياة معاصريه له علاقة بما كان قد حدث زمن إبراهيـــم ، فهذا عبد الله بن عبد المطلب يكرر سيرة إسماعيل، كيف لا وقد هـــم عبـــد المطلب بذبحه تماما كما كان إبراهيم قد هم بذبح ابنه، وإذا كان بكر إبراهيـم قد فدي بكبش فإن أبا الرسول قد فدي بنوق. والرسول بـــهذا المعنـــى ابـــن الذبيحين وجد الذبيح الحسين.

تلك هي إذن صورة ثابتة لم تتغير، صيغت بما يحقق سعادة ونجـــاة، وقد حافظت عليها الجماعة وصانتها، وضمنت فعاليتها وانسجامها، حتى إننـــا

---

(2) -ibid , p28

(3) -ibid , p28

(4) - Fonction de communalisation

لم نجد في النصوص قرآنا وأحاديث وقصصا وأخبارا ما يناقضها ولا ما ينبئ بمخالفة معرفية قد تنتج عن تأسيس لتمثل مخالف.

لقد فرضت النظرة التقليدية استمرارا معرفيا، ومنعت كل مخالفة معرفية[5]، وحتى رأي طه حسين وقد اعتبرناه مقوضا، لم يؤسس تصورا جديدا، بل ظل إشارة عابرة افتقرت إلى تكميل وتمحيص، والسبب في ذلك بين، إذا أرجعناه إلى الذهنية الثقافية المنتجة، فهي لم تغير آلياتها بما يؤدي إلى تغيير التصور أو ابتداع تصور مواز. إن تصور إبراهيم يتعالق مع تصورات أخرى داخل هيئة عقائدية تتدرج في نسق[6]، وجملة الأنساق تكون منظومة عقدية، ولا يمكن أن نعتبر أن المنظومة العقدية الإسلامية قد تغيرت إلا بشرطين:

- شرط تغير التصور، ومثال ذلك تصور إبراهيم، فقد ظل ثابتا.
- شرط تغير الأنساق، وإذا ما لم تتغير التصورات، لا يمكن الحديث عن تغير الأنساق.

وفي نفس الإطار يعسر الحديث عن تحولات في المنظومة العقدية والأنساق والتصورات إذا لم نلاحظ تغير الذهنية الثقافية المنتجة. فالعلاقة إذن تستوي في تلازم بين الشرط والمشروط ، وكل طرف يمس آخر، حتى إذا تدرجنا في تحديد العلاقات المذكورة أمكن القول إن بنية الثقافة العربية الإسلامية ظلت كما هي اعتقادا، ولم يطرأ عليها تحول فيما رأينا[7].

---

(5) - Dissonnance cognitive ، وهي عندنا مرحلة تسبق القطيعة ، وتعني نقل حدود المساءلة إلى نطاق جديد بشكل تتغير معه الإشكالية ، راجع حول ذلك :

C.Festinger : A theory of cognitive dissonnance , E.R, Peterson , 1957, p.p. 20-30

(6) - Schème

(7) - Dekonchy Jean Pierre: Milton Rockeach et la notion du dogmatisme ,in Archives de la sociologie des religions , 1970 , 3-31 p.p. 10-12.

لعلنا بما ذكرنا ننتهي إلى أن التصور عموما:

- جملة من المعارف المنظمة المنغلقة، يصعب تغييرها في زمن، كما يستعصي على فرد تقويضها، فقد كانت عملية البناء جماعية، وقد تطلبت جهدا متواصلا على امتداد أكثر من ثلاثة قرون، وعندئذ لن يكون التغيير أو التقويض إلا جهدا جماعيا ودواما في الزمن، وذلك أمر لم ينته إليه أهل الثقافة العربية الإسلامية المعاصرة.

- جملة معارف منتظمة حول نواة مركزية، وهي لا تتفرد وحدة مكتملة بذاتها بل تتصل بغيرها، وتتلبس بغيرها من طرف، فنواة إبراهيم تدور مع جملة نوى أخرى حول نواة أصل هي "الله".

- جملة معارف تولد سلسلة من الأشكال والطقوس الرمزية في الأديان، فمن عنصر في سيرة إبراهيم يلتزم المؤمن الطهارة (أول من تطهر ...)، ويتأصل الحج ركنا أساسيا في الإسلام ويتكرر النحر طقسا سنويا، ويأتي الختان دلالة على الإسلام.

كيف يعيش المسلمون تصور إبراهيم؟

إن الجماعة المرجعية هي المسؤولة عن تكميل التصور وبنينته، وهي أول من يؤمن به ويعتقد فيه، أي أن الإقناع بنصوص الأخبار يتوجه أولا نحو الذات المخبرة ، وكل إخبار عن إبراهيم إنما هو بحث في الماضي ونظر في الأصول. ولذلك فإن المسلمين يحيون المروي أو المبتدع المصنوع ويعيشونه بوجدانهم، ويحققون به توازنهم. فكان من ذلك أن حاولوا إثبات أثر إبراهيم في المكان في مدن عربية ، فشهدوا على وجود آثار قدميه في مكة، وأخبروا عن قرني الكبش الذي فدي به إسماعيل وكانا معلقين في الكعبة، ولقد كان ذلك منهم محاولة ذكية لرفض الاعتراف بوجود أي معرفة

أسطورية في نصوصهم التأسيسية ، بل نزعوا صبغتها الأسطورية واعتبروها حقائق تاريخية وبرهنوا على وجودها موضوعيا[8].

غير أنهم يدركون بعد فترة أنهم سجنوا أنفسهم في ذلك التصور، فليس بالإمكان تجاوز بعد تثبيت ، فما بالك بتغيير، وهكذا بعد أن كان ظاهرة تعيشها الجماعة بوعي يصبح ظاهرة لا واعية[9]. إنه يتحول إلى قوة مسيطرة على المؤمن، ويهيمن على الحاضر، وبعد أن كان المسلمون يهيمنون على معارفه، يفرض التصور في عصور متأخرة هيمنته وسيطرته عليهم. وكلما صار إبراهيم رمزا كان سلطانه أشد تأثيرا في نفس المسلم، يتقبل ذلك بارتياح، حتى إن كل تذكير هو استعادة قصد توازن، ودفق معنى وتحيين ماض ورجع بحنين.

في الماضي، كان إبراهيم إمام الشيعة وما زال كذلك في حاضرها ينهض بدور تحفيزي سياسي، ويمنح الأتباع والأئمة إحساسا بالطمأنينة والرضا، كيف لا يكون ذلك وهم يستمدون منه شرعيتهم، فالإمام رمز يعدل إبراهيم، وهو حق له جذور في التاريخ.

بهذا المعنى ليس التصور دالا على إبراهيم متفردا، وإنما سيرورة جماعية، وهو لا يدمر بيسر إلا إذا ما انتفت آثاره الإيجابية، ولطالما عملت الجماعة على رفض التصورات الموازية وسعت إلى حمايتها باستمرار ووقفت أمام كل تقويض[10].

---

(8) - راجع محمد أركون : أين هو الفكر الإسلامي اليوم ، ص 24.

(9) - René Kaês : L'ideologie, Etudes psychanalytiques ,in la conscience mystifié Gallimard,1936, p.p 1-2

(10) - يبدو موقف الأزهريين من طه حسين سابقا وسيد القمني حاضرا دالا في هذا السياق.

2-في كيفية صياغة تصور إبراهيم

إن صياغة التصور كانت صياغة نصية، فهو في الأصل حالة تمثيل ذهنية أو صورة ذهنية تستقر زمنا في الذاكرة ثم ترسم بعد ذلك في نص. ولقد كان تعرف المسلمين على إبراهيم من خلال تقبلهم للوحي، بل إننا لا نجد من الوثائق ما يخبرنا عنه قبل الحدث القرآني، وحتى ما جاء في بعض النصوص الشعرية، على فرض أنها غير منحولة، لم يكن غير إشارات عابرة لا تدل دلالة قطعية على دراية العرب في الجاهلية بتاريخهم مرتبطا بالنبي إبراهيم.

كان الدافع إلى كتابة التصور وصياغته حاجة المسلمين إلى الإخبار عن ذات الجماعة إخبارا تمجد فيه أصلها العرقي والعقدي واللغوي، حتى يتسنى لها عيش حاضرها والتشريع له على نحو يجعله سليل ذلك الماضي المقدس. فاستخدموا في تعبيرهم عن التصور الرموز الأسطورية بكل ما دار حولها، واستثمروا أحيانا أخرى الحقائق العلمية والتاريخية في استدلالهم على تاريخية إبراهيم.

وفي الحالين لم يفارق المتأخرون ما رسمه الأولون، بل أعادوا تقليب الحجج من زوايا نظر جديدة ليقروا نفس الحقائق.

حاول المسلمون أحيانا كثيرة التوفيق بين المتناقضات، كما أعرضوا عن الاهتمام بها إن صادفتهم في نص أو خبر، وكانت الغاية تعبئة النواة الثقافية وشحنها بالدلالات الحاثة على الاعتقاد والممكنة من تحقيق الامتثال التلقائي عند المتقبل ، فجاءت الصيغة نهائية إلزامية مانعة السؤال مؤكدة ضرورة استساغة التناقضات[11].

---

[11] - راجع أهمية التساؤل في التفكير في:

Heidegger : Qu'appelle-t-on penser ? , P.U.F. 1988, p. 90

أليس في دعوة سيد قطب إلى قبول حدث المحنة كما هو دون سـؤال عن خبره شيء من هذا الإلزام؟ ثم أليس في نقل محمد الطالبي الجدل ممـا كان عليه حول ماهية الذبيح إلى فهم المقاصد الإيمانية العميقة وطاعـة الله غير المشروطة هروب من الحسم؟ وأليس بحث سيد القمنـي عـن رحلـة الحجاز في التوراة بحثا عن يقين وتثبيتا لحقيقة قرآنية؟

إن مأزق المتأخرين بدا من بحثهم عن البرهان العقلـي، فكـان أن نظموا استدلالهم في تلبيس وتلفيق كما ظهر عند طنطاوي جوهري وبعـض أصحاب الأيديولوجيا العلموية. ولم يكن الأمر في أصله يتطلـب اسـتدلالا عقليا على الحدوث، بل كان يحتاج إلى تفسير قبل أي شيء آخر ، وكـان لا بد من فهم فعالية الفكر الاستحواذي(12).

ويهمنا أن نرى أن النواة الثقافية قد تحولت مع الحركات الأصوليـة المعاصرة إلى نواة إيديولوجية(13) ، فقد فقدت بمقتضى التوظيـف السياسـي دلالتها على الثقافة أصلا وعرقا ونسبا ولغة لما صار إبراهيم رأسا في النص السياسي، باسمه يدعون إلى الجهاد، وبتواصل نسله يرفضون تحديد النسـل، ويعطلون صيغة اجتماعية معاصرة.

والرأي أن هذا التوظيف في المقالة السياسية المعاصرة لـه أسـباب قديمة، فقد رأينا أن المقالة الشيعية سادت بإبراهيم، ونفذت به أحيانـا إلـى ضمير المتشيعين، واستأثر الأئمة بقيادتهم عبره. كما أنه قد جاء في جوهـر الاختلاف بين أهل السنة والجماعة والشيعة، لما أدى بمقالة الإمامـة إلـى افتراق المسلمين، وقد كانت أصلا في مشروع الحكم الإسلامي والسيادة على الناس، فنحا المعتقد نحو النص السياسي ولامسه من جهة.

---

(12) ـ قصدنا بالفكر الاستحواذي La pensée obsessionnelle راجع حول هذا المعنى
R. Kaês : L'idéologie , p.p 203-204 .

(13) ـ راجع معنى النواة الأيديولوجية :
Jean Baechler : Qu'est ce que l'idéologie , p 60

وبالجملة كانت مكونات تصور إبراهيم نوعين:

أ - ما جاء معجزا خارقا

هو كل عنصر لم يستطع العقل الاستدلال على حدوثة والبرهنة عليه بمعقولية ، ولم يأت عند المصنفين في مرتبة الكذب والصدق، وإنما هو ما استعصى على إثبات وكان بإيمان وتصديق وجرى عند الناس اعتقادا، وجاء دليل المشيئة الإلهية والقدرة المتعالية، أي هو ما كان بلا دليل حجة ذاته.

فهل أقام المسلمون دليلا عقليا على نار إبراهيم وخلاصه؟ وهل سألوا عن خبر الكبش في ثبير سؤالا نافيا؟ وهل كان لهم على قبض يد فرعون لما هم بسارة حجة؟ وأخبار تحول الرمل دقيقا ورؤية إبراهيم الملكوت وبشرى العقيم مما يعجز عنه بيان، فسلموا به وظنوه يقينا واعتبروه حاصلا في التاريخ.

لقد كان فعل الاعتقاد مشروطا بالتصديق، وكان العقل الإسلامي أبعد ما يكون عن كشف أسباب التناقض والتردد، فسلم بعضهم بإسحاق ذبيحا فترة من الزمن وسرعان ما تحول عنه إلى إسماعيل. وفي هذا دليل على غنى الظاهرة الدينية بالمسلمات، فهي في مظهرها التسليمي تضطلع بآمال الناس في النجاة وتحقق طاعتهم لله وترسخ إيمانهم وتجمعهم حول أصل واحد.

هل التصور في هذا السياق نتاج عقلي؟

ينبني هذا السؤال على مسلمة، هي اعتبار التصورات في العقائد لاعقلانية، ولكنها معقولة بعقل الاعتقاد، وكذا هي مجمل عقائد الناس في العالم. وأهل العقائد يعتبرون العقل من الاعتقاد والتعقل من الإيمان بما كان.

إنه إذن عقل الإيمان يصوغ التصور على مقرراته ويبسطه بسلطان،

فللمروي أثر وللوجدان تعلق وللذاكرة نقل، وللعقل دور أن يحافظ على مـــا ثبت وأن يضمن سحره في كل عصر وفي كل آن.

ولا مناص لنا من الاعتراف بعدول عن تلك المسلمات، كـــان خفيـــا أحيانا وظاهرا أحيانا أخرى، ففي قول الطالبي تبرم من تكرار قصة الذبيـــح في خطبة العيد، حتى عدها محشوة بالأساطير، وفي مراجعة سيد القمني قلق واضح من عدم استواء المرويات وتناقضها، وفي محاولة بيومـــي مـــهران منزلة وسطى بين قبول عناصر في سيرة إبراهيم ورد أخرى، وفي شك طــه حسين إحداث ينبئ برفض عميق.

ب – ما جاء موضوعيا عيانيا

نعني بذلك ما كان دليلا من التاريخ على سيرة إبراهيم يوما وشـــهرا وسنة وعصرا، وما كان في مدونات المسلمين من تحديد للمواقع الجغرافيـــة في إخبارهم عن رحلاته. وقد أخذت تلك الأدلة حيزا من كتبهم القديمة وكان لها مثيل في كتب المعاصرين ، فأدى ذلك إلى تواصل البحث عن الدليل بمـــا وسعوا فجاء نظرا بإثبات أو جزما بتقرير أو احتمالا بترجيح.

ولقد كان من السابقين واللاحقين أن اعتبروا المحنة بكوثى بالكوفـــة والذبح بمكة واختفاءه في الغار بقاسيون بدمشق، وهل يحتاج المســـلم إلـــى إثبات بعقل وبرهان وأمامه دليل عياني لا يرقى إليه شك؟ بل هل هناك مـــا هو أكثر حجية من واقع مادي حسي يعاصره المرء يوميا؟ أليس فـــي مكـــة آثار قدميه على حجر؟ أليس قبره في المكفيلة بمدينة الخليل؟

إن سيرة إبراهيم ورحلاته لم يتوقفا في زمانه، بل في بيئـــة المســـلم قديما وحديثا ما يدل عليهما، فمعالم مكة حاضرة وآثاره في بناء البيت بينـــة.

لقد كان محمد بيومي مهران وسيد القمني يحينان التصـــور بنفـس طريقــة القدامى ويجذرانه في بيئتنا المعاصرة، وكان منـــهما ربـــط بيـــن المـــاضي والحاضر على نحو معين، تماما كما فعل القدامى لما وصلوا حـــاضرهم ذاك بزمن إبراهيم.

كان بين الحدث والموضع تطابق، فشرط الحدث موضع في المكـــان وإقامة بدليل، وهو منتصب ليس أثرا دارسا، وفي الجزيرة العربية مواضـــع تغني عن تحقيق حدوث ما كان.

غير أننا نظن أن للمصادفة دورا وللحظ أثرا، فعلاقة إبراهيم بمكة لا تخلو من اتفاق، والخبر عن بابل قصد لغيره، وأمر العماليق يشوبه غموض، أضف إلى ذلك أن التعويل على تفسير الحوادث بأسماء قلبت حروفها لتجاور صوتي جاء ترجيحا لا تمحيصا علميا دقيقا.

لكل ذلك كان الدليل مصطنعا في أغلبه، وكانت الحقيقـــة مقصـــودة رأسا، وجاءت نتائج العلم بما يناسب الغرض بغير دليل قـــاطع، فقـــل حـــظ السيرة من الحدثان، وآل أمرها مثلما بدأت إلى رجحان.

3-في بنية تصور إبراهيم ومكوناته

لم يأت تصور إبراهيم منتظما منذ البداية، وإنما تطلب ذلك مـــــدة مـــن الزمن، وقد حقق المسلمون بنينته فـــي مجال المعرفة الدينية، ولم يكن ذلـــك على نحو من الانقطاع بل في اتصال متين، وقد كان المصنفـــــون يغفلـــون عنصرا ويثبتون آخر أو يقوضونه لسبب.

وقد مكننا تتبع نظرهم من تحديد مكونات تصـــــور إبراهيـــم أسســـا وعناصر ووحدات مركبة وبسيطة، وهي في رأينا عماد النظـــر فـــي هـــذا التصور الثقافي. وظننا أنها مكونات قد لا يمكن للباحث الاستغناء عنـــها إن

أراد تفكيك تصور إبراهيم، ولا يمكنه تحديد مراتب تطوره دون تبين مكوناته المؤلفة تركيبا.

أ – في التداول

إن إقامة نموذج بنية التصور يتمثل في وصف انتظام الأسس والعناصر والوحدات وتحديد مواقعها في هيكله العام وبيان كيفية تراتبها وطرائق انتقالها وحدود تجاذبها وأصول تكونها وإمكان دورانها حول النواة.

وإننا إن نظرنا إلى تلك المكونات مقتطعة من تصور إبراهيم ظهرت لنا كالوحدات لها خصائصها الذاتية مستوية في بنية مكتملة، لكنها في الأصل ليست مستقلة لأن الجامع بينها جميعا هو التصور وأساسا جوهره النواة الثقافية. وللمكونات عموما ضرب من التداول في بنية البداية والبنية الوسيطة، في مثل ما رأينا حول عنصر الذبيح، انتظم مرة في المسار العقدي وأخرى في المسار الأسري ، وجاء أحيانا في المسار الجغرافي فكان من ذلك أن ظهرت الأسس في البداية غير مستقرة.

وقد اعتبرنا ذلك علامة الحركية الداخلية في التصور، لما كان تداولا قبل اكتمال. غير أن كل مكون قد يظهر في تصور آخر غير تصور إبراهيم، وهو لا يحافظ على موقعه الأول وخاصيته الذاتية، فالذبيح عنصرا يتحول إلى أس في تصور الأضاحي عند العرب وفي الثقافات الإنسانية عموما.

وكذلك هي وحدة الرؤيا في هذا العنصر إن نظرنا إليها في علاقتها بالوحي، فهي إذا اجتمعت إلى كلام الله المنزل على أنبيائه، وإلى ما كان إشارة إليهم من الملك في غير بيان وما أتى إلهاما، كانت منه بمنزلة الأس.

وعلى هذا الأساس جازت الإشارة إلى قانون في الانتقال ، فكل مكون إن جاوز تصوره الأصلي إلى غيره فقد منزلته الأولى وحل في الثاني بمنزلة جديدة. فلا يظن بعضنا أن الأمر انتقال بثبات بل يرتبط ذلك بحاجة المجال المنقول إليه ، وهي ضرورة حاجة جديدة. ألا نرى أن حاجة الشيعة إلى عنصر الذبيح وتخصيصا وحدة الفداء، جعلتهم يقحمون الحسين المقتول في تصور إبراهيم إقحاما، إلا أننا إن نظرنا إلى ذلك في علاقته بعقائد الشيعة وبمنزلة ابن فاطمة في قلوبهم كان منتظما انتظاما، بل صار أسا مركزيا في عقائدهم.

إن تصورا ما قد ينتقل برمته إلى مجال معرفي غير مجاله الأصلي، فتصور إبراهيم احتاج إليه المؤرخ وهو يخبر عن بدء الخليقة وقد سعى في إخباره إلى تكميله، غير أن ذلك الانتقال لا يتم إلا إذا كان التصور في المجال المعرفي المنقول إليه يؤدي وظيفة، أو يأتي مكونا معرفيا من جملة محتويات معرفية أخرى، بها يؤسس ذاته. وعموما فإن ذلك الانتقال سمة الحركية الداخلية في الثقافة الواحدة.

ولما كان تصور إبراهيم جامعا، يهم ثلاث ثقافات يهودية ومسيحية وإسلامية، لم يكن وقفا على عقيدة دون أخرى، بل تداوله أهل العقائد الثلاث وأصلوه وحققوا به أصولهم وحددوا تواريخهم ، فكان في هذا المعنى متداولا تداولا عقديا، فهو بهذا المعنى تصور جامع يتم إرساؤه بنواة ثقافية واحدة.

من ناحية أخرى يعسر علينا تمييز المقترض من المقرض إن نحن اعتبرنا السبق التاريخي لهذه الديانة لتلك، وإنما رأينا أن الأصوب التحقق من ذلك بالعودة إلى نصوص الكتاب المقدس، فبان لنا جليا أن المسلمين داوموا

النظر في التوراة، منهم على وجه الخصوص المفسرون كابن كثير وابن عاشور، ولكنهم كثيرا ما وظفوا أخبار الإسرائيليات لتكميل عنصر من العناصر، وكأن التوراة لم تكفهم في الغرض. عندئذ فإن الجنوح إلى ثقافة الآخر والنظر في معتقده واقتراض بعض العناصر دال أيما دلالة على تفاعل الثقافات.

إن التداول يبدو سمة الثقافة العربية الإسلامية، فهي بطبيعتها مرنة، تقوم على الإجماع والاتفاق والاشتراك، وكل التصورات الثقافية قادرة على الانتقال والانصهار في تصورات أخرى وأخذ أحياز جديدة في ثقافة غير الثقافة الأولى.

ويهمنا أن نحدد خاصيات التداول بين المجالات كما بينا في نصوص الثقافة العربية الإسلامية، وهي خاصيات لعلنا إن وظفناها في دراسة تصور ما في ثقافة أخرى أفادتنا:

- خاصية ثقافية مكانية، في مثل وجود عنصر بناء البيت ودمشق وحلب في كتب تواريخ المدن.

- خاصية ثقافية تأسيسية تاريخية في مثل وجود إبراهيم في الإخبار عن بداية الخليقة في كتب التاريخ.

- خاصية ثقافية إخبارية سردية، في وجوده في كتب الأخبار كالعقد الفريد لابن عبد ربه والمعارف لابن قتيبة.

- خاصية ثقافية رمزية في وجوده في الشعر على نحو ما رأينا في خبر الحطيئة.

- خاصية ثقافية قيمية في وجوده مثالا في بعض النصوص.

ب – في الانتظام

يمكن النظر إلى انتظام الأسس والعناصر والوحدات باعتبار ثلاثة مستويات:

– الأول، مستوى بنية الوحدات وإمكان توسعها وتضاعفها، وقد بينا أنها صنفان، صنف أساسي جوهري اعتبرناه منتظما، وصنف غير أساسي اعتبرناه مقحما. وقد بدا لنا أن تضاعف الوحدات وازديادها دليل اجتهاد المسلمين في تكميل التصور من عصر إلى آخر، فكان أن تنامى بالاضافات في مجاميع الحديث ومدونات التفسير وغيرها.

ولقد اتخذنا مقياسا في ضوئه حددنا المقحم من المنتظم، فكان المقحم عندنا دالا على عقيدة الفرقة السياسية، وقررنا أن المنتظم هو ما إن أغفل أو حذف أخل غيابه بفهمنا وعسرت علينا معرفة إبراهيم، كما ظل المسلم المتقبل في حاجة إلى أخبار جديدة بها يتعرف سيرته.

وإنه ليسهل على الناظر تمييز المقحم من غيره، فالمقحم يستقل بذاته ولا يخبر عن إبراهيم خبرا يمكن من إدراك جديد أو تبين إضافة، فإن قرأنا في المدونات خبرا عن الحسين وجها آخر لإسماعيل وطالعنا ما كان من علاقة أبي بكر بالرسول وما قيل حول الذرية الشيعية، لم تتوسع معارفنا حول إبراهيم، ولم نعلم من أمر نبوته وارتحاله ما يهدينا إلى كشف غموض وبيان متشابه وفك مستغلق. إن مثل هذه الإضافات تهم معتقد الفرقة أكثر من دلالتها على النواة الثقافية.

أما المنتظم فهو يندمج في الصياغة ، ويحتل موقعا في الهيكل العلم، ويتصل بغيره، ومثال ذلك ما قيل حول الكبش وقد رعى أربعين خريفا في الجنة ، وما ذكر في غيرة إبراهيم، وفي بيان علاقته بلوط وما ألحق

بتوضيح معجزاته. فذلك كله يعلق بالنواة الثقافية من جهة ويجري في ركابها ولا يفارقها، والمتقبل يكشف منه لا محالة طرفا ملامسا لإبراهيم.

وقد تلتقي الوحدات لقاء تصادم فتتناقض، من ذلك مثلا اعتبار الذبيح مرة إسحاق، ومرة أخرى إسماعيل. وإجمالا فإن مظاهر التناقض قد تظهر في بنية البداية والبنية الوسيطة، غير أنها سرعان ما تزول باستواء التصور واكتماله.

ولقد كان فيما بين المكونات المؤسسة لعقائد أهل ثقافات متعددة تناقض باد، كما هو بين من هوية الذبيح، إذ يهم فكرة بذل النفس والطاعة عند اليهود والمسلمين، وكان في الثقافة العربية الإسلامية ظاهرا في الاختلاف بين الشيعة وأهل السنة حول الإمامة.

– المستوى الثاني هو بنية العناصر المتركبة من وحدات، فالانتظام يأتي من التفاعل بين تلك الأطراف، وهي قد تتنامى وتتضاعف أثناء تكميل التصور مثلما قد تغفل، وإغفال وحدة لا يؤثر في العنصر ولا في كيفية اشتغاله، وكذلك إغفال عنصر لا يؤثر في الأسس ولا يفقرها إذا كان قبل البنينة. وليس لذلك دور في تقويض التصور إلا إذا شمل التقويض أسا من الأسس.

فالإعراض عن الاهتمام بهوية الذبيح كما جاء في دعوة الطالبي لا يقوض عنصر الذبيح، وإغفال خبر إبراهيم مع ماريا ابن أوس لا يدمر مسار الإعجاز، وفي المقابل فإن إخبار التوراة عن رحلات إبراهيم ما عدا رحلة الحجاز يمكن أن يقوض التصور الإسلامي، بما أن ذلك إن أثبت يشكك في عناصر أخرى كبناء البيت واعتبار الذبيح إسماعيل، بل إنه يلغي شعائر الحج.

لعل ذلك كان سببا كافيا لحث سيد القمني على تدارك نقص لاحظه

في التوراة، فسعى سعيا جادا إلى سد تلك الثغرة، مقوما تحريفا طـــرأ فـــي نظره في الكتاب المقدس، وأثبت سكن إبراهيم البيت، وكان يلملـــم أخبـــارا ويربط بينها أحيانا ربطا لا يخلو من تعسف.

ولقد عجت آراء محمد إبراهيم الفيومي وأحمد سوسه بمثل ما ذكـــر القمني، فاتفق جميعهم على تقرير ارتحال إبراهيم إلـــى الجزيـــرة العربيـــة وسكنه الحجاز دهرا، وتخليفه ابنه إسماعيل بين العرب، ولم تسلم آراؤهـــم تلك من غلو بدا في النص على عروبته والقول أحيانا في عراقته.

- المستوى الثالث يهم علاقة الأسس بالعناصر والوحدات، وهي فـــي تصور إبراهيم قارة الحضور متغيرة البنية، فقد بدأت الأســـس تظـــهر فـــي القرآن مثل المسار العقدي والمسار الأسري ومسار الإعجـــاز، ثـــم أكمـــل المحدثون مسار إبراهيم الجغرافي وأس فضائله، وقد ظلت ثابتة إلى عصرنا ولم يضف إليها المصنفون جديدا، وإن لاحظنا أحيانا في دراسة سيد القمنـــي ومهران وأهل الإصلاح والأيديولوجيا الأصولية إعراضا عن فضائل إبراهيم وانصرافا عن ذكر صفاته.

غير أن لامبالاتهم بذلك لا تعني بالضرورة تقويضا بـــل يحـــدث أن الجماعة المرجعية قد تستحضر ذلك الأس من جديد في ظرف من الظـــروف حسب حاجتها، ونرجح أن الأمر آل إلى إغفال لما سارع المسلمون إلى إعادة تركيز تصور إبراهيم وإحيائه، فاهتموا بالجوهري وأهملوا ما لم تحصل منه إفادة، وقد كان ذلك منهم حين أحسوا بأثر المعارف العلمية الطارئة في حيـــاة المسلم المعاصر.

أليس اعتبار إبراهيم عالما بالكيمياء في قول طنطاوي جوهري بديلا لتلك الفضائل؟ ثم أليس القول في جهاده عند سيد قطب والدعوة إلـــى فـــهم معاني الذبح في مقال محمد الطالبي مما يعدل القـــول فـــي شـــيب إبراهيـــم

وغيرته؟ ألا نرى أن اعتباره ناسخا لمقالة الماديين الوثنيين فضل جديد؟ إن التغير طال بعض محتويات الأسس وشمل مواقعها، لكن ذلك لم يؤل بالمسلمين إلى تدمير، ما دامت الذهنية الثقافية المنتجة لم تتغير.

بم نعلل هذا التغير النسبي؟

إن ما أثبتناه سابقا في تحليلنا يسمح بوصف تصور إبراهيم، فهو نسيج من المتشابهات في الثقافة العربية الإسلامية، إذ بين اختفائه في الغار ويم موسى علاقة وبين محنته وصلب المسيح وشائج، وفي عبوره الماء وتحول الرمل دقيقا ما يشبه كرامات الأولياء.من جهة أخرى كان أثر الثقافة اليهودية باديا ، فليست الأخبار عن سارة إلا دليل تواصل بين ثقافتين، ودليل اقتراض بين طرفين. وفي هذا الالتقاء حول إبراهيم معنى، فالتوارة في المصنفات الإسلامية مصدر ثان احتاج إليه المخبرون وهم يكملون التصور، ومن ثم كان موقف المسلمين من الثقافة الكتابية مترددا، بين رفضها والإقبال عليها، وإن غلبوا نهاية موقف الإفادة مما لم يخالف القرآن ولم يكن له أثر في تحوير عقائدهم.

متى يجوز الحديث عن تغيير في بنية التصور؟ إن تصور إبراهيم لم يتغير منذ أن تثبتت بنيته، وفي العادة لا تتغير بنى التصورات الثقافية إلا بشرط تغير آليات الذهنية الثقافية المنتجة، وقد لمسنا مثل ذلك فيما تدبره كمال الصليبي في الثقافة المسيحية، فقد أضاف مسار ألوهة إبراهيم، وأظهره في صورة شيخ القبيلة، لما كان ينظر في التوراة، فخالف بذلك السائد في ثقافته.

إجمالا، بدا التصور في الثقافة العربية الإسلامية محكوما بقوانين قد تكون قارة في مجمل النصوص:

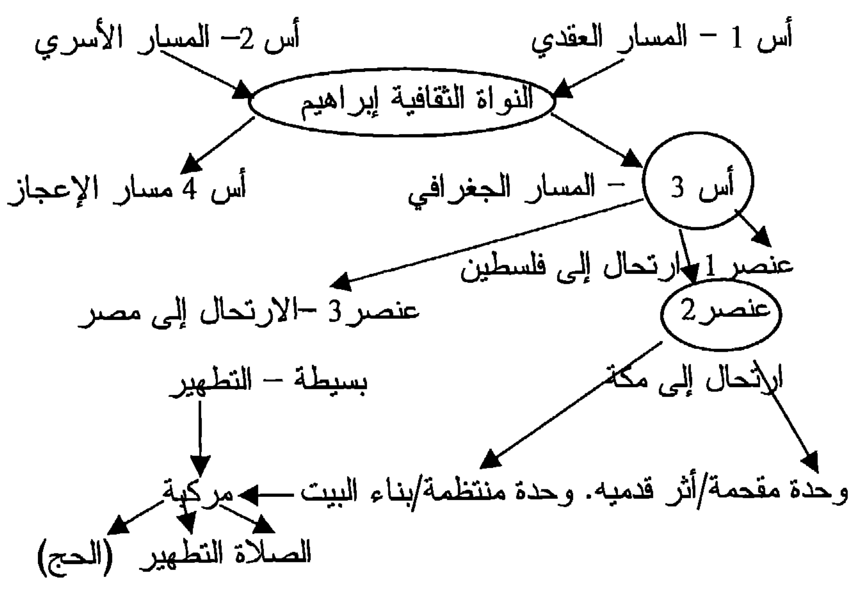
- كل تغير في الوحدات لا يعني تغيرا في البنية.

- كل تغير في العناصر لا يعني تغيرا في البنية.
- كل تغير في الأسس يعني تغيرا في البنية.
- كل تغير في بنية التصور يعني تغيرا في الذهنية الثقافية المنتجة.

ج - النواة الثقافية

تأتي النواة الثقافية بمنزلة الجوهر في التصور، وهي أصل تدور حوله بقية المكونات، وكل تصور يتنامى تدريجيا بتأويلها المستمر، وكلما كانت النواة مليئة بالأسرار والدلالات تمكن أهل ثقافة ما من تحيينها في كل عصر والنفاذ من ذلك إلى تجديدها.

وقد بان لنا أن مثل هذا الرسم يوضح شكل التصور في علاقته بالنواة:



إن ما جاء في نصوص المسلمين إنما هو توسعة للنواة كانت الغاية منها تفسيرها وتقديم معارف تمكن من إدراكها على نحو يفهم به المعتقد، وقد

أخذت هيئتين:

- هيئة الأسطورة وما جاء في معناها.
- هيئة الرمز المشحون بقيم.

4-في تماسك التصور والعلاقات بين البنى

أ- تماسك التصور

لا تحتفظ الوحدات بذاتية خاصة ولا يمكنها أن تكون منعزلة عن غيرها، ويتعذر دائما تشكلها الذاتي، فكل وحدة إن عزلت عن التصور لا دلالة لها، فالكبش الذي رعى أربعين خريفا في الجنة لا دلالة له ثقافيا إلا وهو موصول بتصوره، ولا دلالة لعنصر الذبيح إلا في علاقته بالمسار الأسري من جهة وبالمسار العقدي من جهة أخرى. ولا معنى لوجود أسس وعناصر ووحدات في غياب نواة ثقافية جامعة.

أليست النصوص التي أخبرت عن إبراهيم قولا موصولا بالقرآن؟ ألم نجد لكل مكونات التصور اتصالا بعبارات قرآنية؟

لما كانت النصوص مكملة للقرآن وجارية في قصصه ومتصلة بلغته جاز اعتبار النص الإسلامي أوسع من القرآن والحديث والإجماع؟[14]

لقد كان الجنوح إلى ثقافة الآخر بحثا عن تماسك التصور ومنعا لتنافر قد يحدث بين العناصر، أو تعارض ممكن، غير أن ذلك لم ينته بانتهاء البنينة والتكميل، وإنما تكرر في عصرنا، فطنطاوي جوهري وسيد القمني ومحمد بيومي مهران، وهم يستفيدون من العلوم المعاصرة استفادة لم تخل

---

(14) - حين بدأنا الاهتمام بتصور أبراهيم في الثقافة العربية الإسلامية ما كنا نعتقد أن دراسته قد تفضي بنا إلى إعادة النظر في مفهوم النص الإسلامي.

أحيانا من تلبيس، كانوا يسلكون سبيل القدامى في تعاملهم مع الثقافة اليهودية.

لكن، ألا يعني ذلك أن العلوم الحديثة قد أحدثت اضطرابا في رؤية التصور؟ أليس ذلك يعني شك المسلمين في صلابة حججهم وفاعلية أخبارهم القديمة في عصر جديد انبجس بعلم ونهض بعقلانية؟ ألا يعني ما ذكرنا أن العناصر الأسطورية لم تعد قادرة على التفسير ان اكتفت بذاتها، وهي غير متمكنة من إشباع المجموعة الثقافية النفسي؟ فكان ان احتاجت إلى العلوم الحديثة خشية تقويض ومنعا لسقوط. أليست نتائج العلم مما يعاد به إنتاج تصور إبراهيم؟

كيف تلتحم أجزاء التصور وتكتمل وهي في الأصل شتات؟

حين بدأنا النظر إلى مسألة تكميل التصور احتجنا إلى مفهوم الثغرة، فلقد كانت مهمة المسلمين سد كل الثغرات التي خلفها القرآن من جهة، والعمل على إيجاد روابط متينة بين الوحدات والعناصر قصد الانتهاء إلى بنية مثلى من جهة أخرى. والثغرة كانت بمثابة مغفل يمكن أن يظهر في التصور، وهي تنجم عن غياب وحدات أو عناصر أو أسس غير قادرة على تكميل البنية. ولذلك كانت بعض المكونات المقحمة في دلالتها الأيديولوجية غير قادرة على الانتظام، زيادة على أنها لم تسد الثغرات. في حين كانت الوحدات المنتظمة قادرة على أخذ موقع في مكان شاغر في شبكة التصور.

إن ذلك يفضي بنا إلى تبين قانون خاص هو أن التصور الثقافي يبدأ بالثغرات فوجودها علامة ديناميكية الثقافة ، لينتهي بعد ذلك إلى الاكتمال، ثم يصل إلى التكرار الدوري، لتقع ثغرات جديدة قد تؤدي إلى تغييره. فوجود الثغرة في مبدئه وفيما بعد تثبيته ضروري في البنينة أو في التقويض. إنها ما به تتجدد الثقافة، وهي التي تعكس تنوعا.

هكذا فإن زمن اكتمال التصور هو زمن سد الثغرات والبحث عن المغفل.

ولا بد من التذكير بأن الثغرة قد يقابلها نقيض في التصور، فهي في معناها الأول نقصان، يلازم نشأته إلى حين بنينته في حين أن نقيضها هو الزائدة، أي ما يظهر في التصور بعد استوائه واكتماله وقد قصدنا تحديدا ما نسميه الفجوة[15] وهي إذا حدثت في التصور بعد اكتماله خلفت اضطرابا. وعموما فإن هذا لا يشمل التصور الثقافي بل يهم البنى المادية.

ب - العلاقات بين البنى

في المدونات لا يمكن ضبط ظهور التصور الثقافي بدقة، كما لا يمكن تحديد بنية البداية. فإذا كان القرآن أول نص تظهر فيه تلك البنية، فمما لا شك فيه أن المروي الشفوي قبل هذا الحدث كان يحتوي على بعض الأخبار حول إبراهيم ، خاصة إذا سلمنا بأن بعض العرب كانوا موحدين وأنهم اطلعوا على التوراة، وفي المقابل يمكن تحديد البنية الوسيطة والبنية المثلى وما لحقها.

إن مكونات التصور تقوم في بنية البداية على نموذج متراص غير منتظم، ولا يبدأ المصنفون ترتيب الأجزاء إلا بالانتقال إلى البنية الوسيطة، ثم يظهر النظام في حالة الاكتمال، ولا يمكن بأي حال اعتبار البنية الأولى فوضى وإنما لها نظامها الخاص.

إن البنى الثلاث أطوار، كما أن اكتمال تصور إبراهيم لا يحدث إلا داخل مجاله المعرفي الذي ظهر فيه أي مجال المعرفة الدينية، ولذلك فالجماعة المرجعية لما دشنت القول فيه سعت آليا إلى إقامته في نظام أمثل،

---

(15) ـ "فجا الشيء فتحه والفجوة من الشيء في سعة" ، اعتمادا على هذا المعنى اللغوي أسسنا هذا المصطلح، راجع لسان العرب مادة فجو.

وفي كل مرة من تعاملها مع تلك الأطوار كانت تقوم بالتفكيك والتركيب. وقد انتهى المسلمون من ذلك إلى نظام مثالي في قصص الأنبياء وفي المعرفـــــة التاريخية. والملاحظ أن ما جاء في التفسير والأحاديث ما كان يعني تقصـــير المفسر والمحدث في تكميل التصور، وإنما كانا منشـــــغلين عنـــه بتأســـيس الصنف المعرفي، فحاجتهما هي التي تلزمهما بالتكميل أو تجعلهما في حــــل منه.

في الطورين الأولين، يسهل دائما إغفال بعض المكونات وتعويضـــها أو حتى تقويضها، ولكن إذا ما تثبتت يصعب ذلك ويستحيل، ومن ثم فإن كل تغيير حدث لم يهم ما هو جوهري في تصور إبراهيم.

5-ثبات تصور إبراهيم وصيرورته

لـــئن كان تصور إبراهيم الثقافي يمر بثلاث بنى أساسية، فإن هـــذا لا يعني إطلاقا أن التصور متحول صائر فقط، بل هو ثابت وفي نفس الوقـــت متغير[16]، فالثابت عندنا يحتفظ بنفس القيمة، وهو جملة الأفكار التي تظـــل هي هي على مر الأزمان، وتؤدي نفس الوظيفة[17]. لفهم ذلـــك لا بـــد مـــن النظر في كيفية بناء التصور، وقد استخلصنا ذلك مــــن دراســـتنا لتصـــور إبراهيم، فبان لنا أنه يتم وفق ثلاث طرق:

- نمو كمي في مجموع المعرفة، وذلك حيــــن تتكثـــف النصـــوص وتتنامى حول النواة الثقافية.
- إعادة توزيع العناصر والوحدات من مسار إلى آخر.

---

(16) - Constant mais variant

(17) - راجع محمد عابد الجابري: مقال ثبات في الموسوعة الفلسفية العربية، ج 1، ص 309

- الإغفال والتثبيت والتقويض، ولا بد من الانتباه إلـــى أن بعــض العناصر المغفلة قد تستحضر من جديد إذا ما رغبت الجماعة في إحيائـــها، لأنها في الأصل لم تدمرها.

إن تلك الطرق تظهر في ثبات التصور على النحو التالي:

- متغير كمي بازدياد عدد الأسس والعناصر والوحدات.

- متغير كيفي حين تبدو ماهية العنصر متغيرة (الذبيح إســحاق ثــم إسماعيل).

- متغير دلالي دون تغيير الوظيفة وذلك مثلا حين يصبح إبراهيـــم دالا على العلوم الحديثة.

إن تغيير التصور لا يبدأ فقط من ابتكار تصورات جديدة دالة علـــى الفكر والوجود بل كذلك من تقويض التصور برمته، وإذا كانت الحالة الأولى حاصلة اليوم فإن الثانية غائبة في حاضر العرب المسلمين، رغم ما لاحظنـاه من قلق اعتقاد وتوتر قد يمكن من تغيير.

ويمكن للناظر أن يرصد تغير التصور من خلال ملاحظة:

- فقدان الأسس القديمة هيمنتها على نفسية الجماعة، وذلك يتجلى مـــن الشك في التصور، ومن إعراض الناس عنه، وكأن الجماعة المؤسســـة مـــا عادت قادرة على ضمان استمرارية القديم، أو بدأت تفقد مواقعها، فكـــان أن لجأت في حاضرنا اليوم إلى إعادة تشكيل معرفتها القديمة.

- وجود التصور الموازي، فهناك طرح جديد ينفي مقولـــة أهميـــة العرق والمعتقد في تحقيق الإيلاف ونقصد المقولة الاقتصادية بوصفها إنتـــاج الذهنية الثقافية الجديدة.

- غياب التجانس بين الجماعات ، فبعد أن كانت المجموعة الثقافيـــة واحدة على الإجمال، وإن تفرقت إلى سنة وشيعة وخوارج، والتقت جميعـــها

حول إبراهيم، هي اليوم مشتتة على نحو يغيب فيه كل انسجام، فأنى لعلماني أن يسلم بتصور إبراهيم وأن يقبله بيسر، إضافة إلى وجود كتل سياسية قامت مقام الفرق السياسية القديمة، وهي تنشئ تصورات جديدة لا علاقة لها في الغالب بما كان.

إن عملية التغيير الثقافي تدريجية مطردة لا تظهر بيسر، وإنما لا بد لها من حقب طويلة تظهر فيها، وما دامت الذاكرة تنقل مجموعة من النصوص المحددة الثابتة من جيل إلى جيل فهي تعيد تركيز القديم.

يحدث التغير الثقافي بظهور تنازع بين ما يمكن أن نسميه في الذهنية الثقافية القديمة "لازم الوقوع والمدهش" وما يمكن اعتباره في الذهنية الثقافية الجديدة "مستحيل الوقوع"، وهو صراع بين اللامعقول والمعقول. وإذا كانت الأولى قد عملت على التسوية بينهما، فإن الثانية اجتهدت في فك ارتباطهما. فهناك فرق بين النظر إلى حدث يفرض نفسه على العقل معطى باعتباره حدثا فعليا وحدث غير متحقق في أصله سعى المسلمون إلى تحقيقه في التاريخ باعتباره واقعة.

وأخيرا، فإن ما أثبتنا في تحليلنا للنصوص التي أخبرت عن إبراهيم في الثقافة العربية الإسلامية يغرينا بالبحث في كيفية نشوء تصورات أخرى، ولعلنا إن اعتمدنا في النظر نفس الآليات أفدنا منها، وتعمقنا في مسائلها المتشعبة، وأمكننا بيان تشابهها بغيرها. في كل الأحوال إن تصور إبراهيم نموذج حاولنا من خلال دراسته إرساء طريقة في التعامل مع التصورات الثقافية، وغيره من التصورات يصلح لأن يكون مواد بحث مستقل إذا كان ما ذكرناه صائبا.

تلك مساهمة متواضعة، وذلك حظ قليل من المعرفة، وما غاب عنا من الحكمة مازلنا نطلبه.

الفهارس

المصادر باللسانين العربي والفرنسي*

أ- باللسان العربي

* - آملي جوادي

تفسير سورة ابراهيم، ترجمة عرفان محمود، دار الـهادي ط 1، بـيروت، 1994.

* - ابن الأثير أبو الحسن عز الدين ت 630 هـ

البداية والنهاية، تحقيق مصطفى عبد الواحد، دار المعرفة، بـيروت لبنـان 1982.

جامع الأصول في أحاديث الرسول، تحقيق عبد القادر الأرناؤوط، مكتبة دار لبنان، ط 1، 1969.

الكامل في التاريخ، تحقيق عبد الله القاضي، دار الكتب العلمية ط2 ، بيروت، 1995.

* - الإدريسي أبو عبد الله الشريف ت ق 6 هـ

نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، عالم الكتب، بيروت ط 1، 1989

* - الأزرقي أبو الوليد بن أحمد الحفيد ت 244 هـ

أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار، تحقيق رشدي الصالح ملحس، دار الثقافة مكة ط 2، 1965.

* - الإصفهاني أبو الفرج ت 356 هـ

الأغاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د ت.

-* رتبنا ترتيبا ألفبائيا واستغنينا عن ابن وأبي وقدمنا اللقب على الاسم.

* – ابن اطفيش الأباضي الخارجي ت 1914 م
جامع الشمل في أحاديث خاتم الرسل، دار الجيل، بيروت 1988.
* – الألوسي محمود شكري 1342 هـ
بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب، تحقيق محمد الأثري دار الكتب العلمية بيروت.
*– إنجيل متى، طبعة دمشق 1976.
* – ابن أنس مالك ت 179 هـ
الموطأ، الكتب الستة، طبعة اسطمبول، تركيا، 1981.
* – البخاري محمد بن إسماعيل ت 256 هـ
صحيح البخاري، الكتب الستة، طبعة اسطمبول، تركيا، 1981.
* – البدري جمال عبد الرزاق
نبي العراق و العرب، طبعة الدار العربية، بغداد 1989.
* – البغدادي السويدي ت 620 هـ؟
سبائك الذهب، دمشق، 1983.
* – البغدادي صفي الدين ت 722 هـ؟
مراصد الاطلاع على أسماء الأمكنة و البقاع، تحقيق محمد البجاوي، دار المعرفة بيروت
* – ابن بطوطة شمس الدين الطنجي ت 797 هـ
تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، تحقيق عبد الهادي التازي، طبعة أكاديمية المملكة المغربية، 1997.
* – البكري أبو عبيد ت 487 هـ
المسالك والممالك، تحقيق أدريان فان ليوفن وأندري فيون، الدار العربية للكتاب، 1992.
معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع، تحقيق مصطفى السقا، عالم الكتب، بيروت.

* – البلاذري أبو الحسن أحمد بن يحيى ت 279 هـ
فتوح البلدان، مراجعة رضوان محمد رضوان، دار الكتب العلمية، بـــيروت 1987.
أنساب الأشراف، تحقيق محمد حميد الله، دار المعارف مصر.
* – البهي محمد
تهافت الفكر المادي التاريخي بين النظرية و التطبيق، مكتبة وهبة القاهرة.
* – الترمذي أبو عيسى محمد ت 287 هـ
الجامع الصحيح، الكتب الستة، طبعة اسطمبول تركيا، 1981.
* – التوحيدي أبو حيان ت 400 هـ؟ 414 هـ؟
الإمتاع و المؤانسة، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزيـــن، دار مكتبـــة الحيـــاة، بيروت لبنان.
* – الثعلبي النيسابوري أبو إسحاق أحمد بن محمد ت 427 هـ
قصص الأنبياء المسمى عرائس المجالس، المكتبة الثقافية، بيروت، لبنـــــان، د.ت.
* – ابن جبير أبو الحسين محمد بن أحمد ت 614 هـ
رحلة ابن جبير، دار صادر بيروت 1988.
* – الجاحظ عمرو بن بحر ت 255 هـ
الحيوان، المجمع العلمي العربي الإسلامي، منشورات محمد الدايه، بـــيروت 1969.
الرسائل، مجلدان، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الجيل ط 1، بيروت 1991.
* – جاد المولى محمد أحمد
قصص القرآن، المكتبة الأموية، دمشق بيروت 1978.

* – الجزائري عبد الرزاق بن حمادوش ت 1197 هـ
لسان المقال في النبأ عن النسب و الحال، تحقيق أبي القاسم سعد الله، المكتبة الوطنية، الجزائر 1983.
* – الجزائري نعمة الله
قصص الأنبياء، تحقيق محسن عقيل، دار البلاغة، ط 2، بيروت، 1993.
*–الجعفي المفضل بن عمر ت 180ه
الهفت الشريف من فضائل مولانا جعفر الصادق،تح مصطفى غالب دار الأندلس 1964.
* – جوهري طنطاوي ت 1940 م
تفسير القرآن الكريم، دار الفكر بيروت، د ت.
* – الجويني أبو المعالي ت 478 هـ
الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق عبد المنعم عبد الحميد و محمد يوسف موسى، مكتبة السعادة، مصر 1950.
* – حافظ عماد زهير
القصص القرآني بين الآباء و الأبناء، دار القلم ط 1 دمشق 1990.
*– حجازي محمود فهمي ت 1972 م
التفسير الواضح، دار الكتاب العربي، بيروت 1982.
* – ابن حزم أبو علي أحمد بن سعيد ت 456 هـ
الفصل في الملل والأهواء و النحل، القاهرة 1321هـ.
* – حسين طه ت 1973 م
في الشعر الجاهلي، دار الكتب المصرية القاهرة.
*– الحطيئة
ديوان الحطيئة، تحقيق ودراسة أبي الحسن السكري، مطبعة التقدم، القاهرة.

* - الحموي ياقوت ت 626 هـ
معجم البلدان تحقيق فريد عبد الغني، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان.
* - الحميري محمد بن عبد المنعم ت 900 هـ
الروض المعطار في خبر الأمصار، تحقيق إحسان عباس، مؤسسة ناصر للثقافة ط 2، 1980.
*- ابن حنبل أحمد ت 241 هـ ؟ 243 هـ؟
مسند أحمد بن حنبل، الكتب الستة، طبعة اسطمبول، تركيا، 1981.
* - الحنفي عبد الباسط ت 960 هـ
تاريخ الأنبياء الأكابر و بيان أولي العزم منهم، تحقيق محمد كمال عز الدين علي، دار عالم الكتب بيروت 1992.
* - الخازن علاء الدين البغدادي ت 725 هـ
لباب التأويل في معاني التنزيل، دار الفكر 1979.
* - خالد محمد خالد
الديمقراطية أبدا، مؤسسة الخانجي، القاهرة 1952.
* - ابن خلدون عبد الرحمان ت 808 هـ
المقدمة، دار الكتاب اللبناني، 1986.
* - أبي داود السجستاني ت 275 هـ
سنن أبي داود، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا بيروت.
*- داية نجم الدين ت 640 هـ
التأويلات النجمية، دار الفكر 1970.
*- الدميري كمال الدين محمد بن موسى ت 309 هـ
حياة الحيوان الكبرى، القاهرة 1966.

*- الرازي فخر الدين ت 606 هـ
تاريخ مدينة صنعاء، تحقيق سهيل زكار، دمشق 1975.
* مفاتيح الغيب المعروف بالتفسير الكبير، دار إحياء التراث العربـــي، ط 3، بيروت د ت.
* - الراوندي سعيد بن هبة الله
قصص الأنبياء، تحقيق غلام رضا عرفانيان، مجمع البحـــوث الإســـلامية، إيران، د ت.
*- الرجال راشد عبد المنعم (جامع)
تفسير ابن عباس المسمى صحيفة علي بن أبي طلحة، مؤسسة الكتاب الثقافية ط 1، بيروت 1991.
*- رضا محمد رشيد
تفسير المنار، القاهرة د ت.
* - الزمخشري أبو القاسم محمد بن عمر ت 548 هـ
الكشاف عن حقائق التنزيل و عيون الأقاويل في وجوه التأويل، دار المعرفـة بيروت لبنان د ت.
* - السبتي الأموي أبو الحسن علي ت 723 هـ
تنزيه الأنبياء عما نسب إليهم حثالة الأغبياء، تحقيق محمد رضوان الدايـــه، دار الفكر، ط 1 دمشق سوريا 1990.
* - ابن سعد محمد ت 230 هـ
الطبقات الكبرى، تحقيق محمد عبد القادر عطاء، دار الكتب العلميـــة ط 1، بيروت 1990.
* - ابن سلام الجمحي ت 231 هـ
طبقات الشعراء، تحقيق محمد السويد، دار إحياء العلوم، بيروت 1998.

* – السمعاني أبو سعيد بن منصور التميمي ت 562 هـ
كتاب الأنساب، تحقيق عبد الله البارودي، دار الجنان، ط 1، بيروت 1988.
*– السنجاري حسن بن المكزون ت 638 هـ
رسالة تزكية النفس في معرفة العبادات في أسعد أحمد علي، معرفة الله والمكزون السنجاري، ج 2، ص.ص 263–304.
* – سوسه أحمد
العرب واليهود في التاريخ حقائق تاريخية تظهرمن المكتشفات الأثرية، سلسلة الكتب الحديثة د ت
* – شحاذه محمد ابراهيم داود
ألف معلومة و معلومة، مؤسسة الريان للطباعة و النشر، د ت د م.
* – الشهرستاني محمد بن عبد الكريم ت 548 هـ
الملل و النحل، القاهرة 1968.
* – الشيرازي أبو محمد ت 606 هـ
عرائس البيان في حقائق القرآن و بهامشه تفسير ابن عربي، مخطوط بمكتبة الأسد سوريا تحت رقم و 4776 ن.
* – أبو صعيليك محمد وإبراهيم محمد علي
تفسير سورة الأنعام، دار النفائس، ط 1، الأردن، 1992.
* – ابن أبي الصلت أمية ت ق الإسلام
ديوان أمية بن أبي الصلت، تحقيق سيف الدين الكاتب وأحمد عصام الدين الكاتب، دار مكتبة الحياة، بيروت لبنان د ت.
* – الصليبي كمال
خفايا التوراة وأسرار شعب إسرائيل، دار الساقي لندن، 1988.
*–التوراة جاءت من جزيرة العرب،تر عفيف الرزاز، مؤسسة الأبحاث العلمية، بيروت .

* - الطبرسي أبو الفضل بن الحسن ت 548 هـ

إعلام الورى بأعلام الهدى، مكتبة الحياة، بيروت لبنان 1985.

* جوامع الجامع في تفسير القرآن المجيد، دار الأضواء بيروت، لبنان 1985.

* مجمع البيان في تفسير القرآن، تحقيق هاشم الرسولي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د ت

* - الطبري علي بن ربن ت 242 هـ؟

الدين والدولة في إثبات نبوة النبي محمد، طبعة مصورة عن طبعة المقتطف القاهرة 1923، د ت.

* - الطبري محمد بن جرير ت 310 هـ

* تاريخ الرسل و الملوك، دار الفكر بيروت 1987.

* جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق محمود محمد شاكر، دار المعارف القاهرة 1971.

* - الطوسي أبو جعفر محمد بن الحسن ت 460 هـ

التبيان في تفسير القرآن، دار إحياء التراث العربي بيروت د ت.

*- ابن عاشور محمد الطاهر ت 1983 م

تفسير التحرير والتنوير، ط تونس 1984.

* - عبد الجبار بن أحمد الهمذاني ت 415 هـ

* تثبيت دلائل النبوة، بيروت 1966.

* تنزيه القرآن عن المطاعن، دار النهضة الحديثة، بيروت لبنان، د ت.

* المغني في أبواب التوحيد و العدل، تحقيق محمود محمد الخضري القاهرة 1965.

* – ابن عبد ربه أحمد ت 328 هـ
العقد الفريد، دار إحياء التراث العربي، بيروت لبنان 1986.
* – عبد الحميد محمد حسني
أبو الأنبياء إبراهيم الخليل، دار سعد القاهرة، د ت.
* – ابن عربي محي الدين ت 638 هـ
مخطوط تفسير القرآن، مكتبة الأسد سوريا رقم ص 186596.
*– عطاء مصطفى عبد القادر (جامع)
قصص الأنبياء لابن جرير الطبري، دار الفكر بيروت 1989.
* – العقاد عباس محمود ت 1964 م
إبراهيم أبو الأنبياء، منشورات المكتبة العصرية، بيروت د ت.
* – علي أسعد أحمد
تفسير القرآن المرتب، دار السؤال دمشق 1996.
معرفة الله و المكزون السنجاري، دار السؤال دمشق 1996.
*– العمادي أبو السعود محمد ت 951 هـ
تفسير القرآن، دار إحياء التراث العربي، لبنان د ت.
* – الفقي محمد
قصص الأنبياء و المرسلين، مكتبة وهبة، القاهرة.
* – الفيومي محمد إبراهيم
الفكر الديني الجاهلي قبل الإسلام، عالم الكتب، القاهرة د ت.
*– القاسمي جمال الدين ت 1914 م
دلائل التوحيد و محاسن التأويل، القاهرة ط 2، 1914.
* – ابن قتيبة أبو عبد الله بن مسلم ت 276 هـ
* فضل العرب والتنبيه على علومها، تح وليد محمود خالص، منشورات المجمع الثقافي، أبو ظبي، ط 1، 1986

* المعارف في أخبار العرب و أنسابهم، تحقيق ثروت عكاشة، دار المعارف ط 2 مصر.
* – القرآن الكريم
* – القرماني علي بن محمد ت 1019 هـ
أخبار الدول وآثار الأول، دمشق، 1986.
* – القزويني زكرياء ت 650 هـ
آثار البلاد و أخبار العباد، دار صادر بيروت 1960.
* – القشيري عبد الكريم ت 456 هـ
لطائف الإشارات، تحقيق إبراهيم بسيوني، دار الكتاب العربي، القاهرة د ت.
* – القضاعي أحمد بن علي ت 454 هـ
الإنباء بأنباء الأنبياء، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان.
* – قطب سيد ت 1966م
في ظلال القرآن دار إحياء الكتب العربية، بيروت 1972.
*– قطب عبد الرزاق
أنساب العرب، مكتبة الحياة بيروت، ط 1، 1968.
* – القلقشندي أحمد بن علي ت 831 هـ
صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، تحقيق محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية ط 1 بيروت 1989.
* – القمني سيد
النبي إبراهيم والتاريخ المجهول، سينا للنشر، مصر 1992.
*– القونوي أبو المعالي صدر الدين ت 673 هـ
تفسير القونوي، تحقيق عبد القادر أحمد عطاء، دار الكتب الحديثة، القاهرة1970.
* – الكتاب المقدس، ترجمة تفسيرية، القاهرة 1980.

* – ابن كثيرالقرشي الدمشقي إسماعيل ت 747 هـ

* البداية و النهاية، تحقيق مجموعة، دار الكتب العلمية ط 4 بيروت 1988.

* تفسير القرآن العظيم، دار المعرفة بيروت لبنان.

النهاية في الفتن والملاحم، تحقيق محمد أحمد عبد العزيز، دار الجيل بيروت.

* – الكرماني أحمد حميد الدين ت 411 هـ

مجموعة الرسائل، تحقيق مصطفى غالب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.

* – الكسائي محمد بن عبد الله ت 119 هـ؟

قصص الأنبياء، القاهرة د ت.

* – الكلبي هشام بن محمد بن السائب ت 204 هـ

الأصنام، تحقيق أحمد زكي، الدار القومية للطباعة و النشر، القاهرة 1965.

* – الكليني محمد ت 329 هـ

أصول الكافي، ترجمة و شرح سيد جواد مصطفى، طهران، د ت.

* – اللواساني سيد حسن

تواريخ الأنبياء، دار الاتحاد ط 1، دمشق 1964.

* – المراغي أحمد مصطفى ت 1945 م

تفسير المراغي، طبعة مصطفى بابي الحلبي مصر 1962.

* – المجلسي محمد باقر ت 1111 هـ

بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، ط 3 بيروت 1983.

*– محمود مصطفى

القرآن محاولة لفهم عصري، دار الشروق بيروت 1970

* – مخطوط قصص الأنبياء مجهول المؤلف، مكتبة الأسد، دمشق رقم 17287.

*- المسعودي علي بن الحسين ت 346 هـ
مروج الذهب و معادن الجوهر، تحقيق يوسف أسعد داغر، بيروت 1965.
* - مسند مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري ت 261 هـ
الكتب الستة، طبعة اسطمبول تركيا، 1981.
*- المصري ذو النون ت 246 هـ
الحلية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، د ت.
* - المقدسي المطهر بن طاهر ت 358 هـ
البدء والتاريخ، منسوب لأبي زيد البلخي، نشر كليمان هوار، 1899.
* - مقديش محمود ت 1813 هـ
نزهة الأنظار في عجائب التواريخ و الأخبار، تحقيق علـي الـزواري، دار الغرب الإسلامي، ط 1، بيروت لبنان، 1988.
* - ابن منبه وهب ت 114 هـ
التيجان في ملوك حمير، دائرة المعارف العثمانية، حيدر أباد 1347 هـ.
* - مهران محمد بيومي
دراسات تاريخية في القرآن الكريم دار النهضة العربية، بيروت 1988.
* - النجار عبد الوهاب
قصص الأنبياء، عالم الكتب ط 3 بيروت.
* - الندوي أبو الحسن علي
قصص النبيين، مؤسسة الرسالة ط 20 بيروت 1983.
*- ابن النديم محمد بن إسحاق ت 385 هـ؟
الفهرست، دار المعرفة، بيروت، لبنان.
* - النسائي أحمد بن علي ت 303 هـ
سنن النسائي، دار الكتاب اللبناني بيروت.
* - نقرة التهامي
سيكولوجية القصة في القرآن، الشركة التونسية للتوزيع، ط 2، 1987.

* – النويري شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب ت 733 هـ
نهاية الأرب في فنون الأدب، المؤسسة المصرية العامة، د ت.
* – الهروي أبو الحسن علي ت 611 هـ
الإشارات إلى معرفة الزيارات، تحقيق جانين سورديل، دمشق 1953.
* – ابن هشام أبو محمد عبد الملك ت 213 هـ
السيرة النبوية، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل بيروت 1975.
* – اليعقوبي أحمد بن أبي يعقوب ت 284 هـ
تاريخ اليعقوبي، طبعة بيرما بريل، 1989.

ب- باللسان الفرنسي*

- * HICHEM DJAIT
La personnalité et le devenir Arabo-Islamiques, seuil, Paris, 1974.
- * MOHAMED TALBI,
Foi d'Abraham et foi islamique, Islamochristiana N° 5/1979.
La foi d'Abraham, Le sens d'un nonsacrifice, Islamochristiana, 8/1982.

* -هل يمكن اعتبار ما كتب بلسان فرنسي ينتمي إلى الفكر العربي الإسلامي؟ يبدو أن الدارسين انتهوا من ذلك إلى أن اتخاذ اللسان الفرنسي وسيلة تعبير عن الفكر لا يمنع كونه عربيا مادام صاحبه عربيا.

المراجع باللسان العربي**

- أركون محمد

الإسلام والأخلاق والسياسة، ترجمة هاشم الصالح، مركز الإنماء القومـــــي، بيروت 1990.

أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ترجمة هاشم الصالح، دار الســـاقي، ط 1، بيروت 1993.

الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، تر هاشم الصالح، دار الساقي لندن، 1990.

*- الإصفهاني أبو نعيم ت 430 هـ

دلائل النبوة، ط حيدر أباد 1320هـ

- أونج والترج

الشفاهية و الكتابية، ترجمة حسن عزالدين البنى، عالم المعرفة عـــدد 182، فيفري 1994

*- الباجي أبو الوليد ت 474 هـ

إحكام الفصول في أحكام الأصول، تحقيق عبد المجيد التركي، دار الغـــرب الاسلامي ط1،

بيروت، 1981

*- الباقلاني أبو بكر محمد بن الطيب

إعجاز القران، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم، القاهرة 1967.

** -إن ما نضع أمامه علامة نجمة هو في الأصل معروف عند الدارسين بانه مصدر ولكنه هنا ثانوي فى النظر لذلك الحقناه بالمراجع.

- البدوي عبد المجيد
مواقف المفكرين العرب من قضايا النهضة في العالم العربي منذ مطلع القرن إلى موفى الستينات, منشورات كلية الآداب منوبة 1996.
*- البرادي أبو إبراهيم ت ق 4 هـ
الجواهر المنتقات لإتمام ما أخل به كتاب الطبقات القاهرة، د ت.
- بروكلمان كارل
تاريخ الأدب العربي، تر عبد الحليم النجار، ج 3، دار المعارف مصر.
*- البغدادي أبو منصور عبد القاهر
أصول الدين، دار المعارف مصر، 1964.
*- البغدادي الخطيب أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت ت 463 هـ
تقييد العلم، تحقيق يوسف العش، دمشق 1949.
- التفريتي مصطفى بن الحسين
نقد الرجال، طهران 1318.
*- التستري سهل ت 283 هـ؟ 293؟
تفسير القرآن العظيم، مصر 1908.
-تليمة عبد المنعم (مترجم)
سيميوطيقا الثقافة، في "مدخل إلى السيميوطيقا "ج2 ، الدار البيضاء 1986.
*- التميمي أبو العرب ت 388 هـ
طبقات علماء افريقية، الدار التونسية للنشر، 1985.
كتاب المحن، تحقيق يحيى وهب الجبوري، دار الغرب الإسلامي، بيروت لبنان.
-تورين آلان
نقد الحداثة،تر أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، مصر،1997.
*- التيجاني أبو محمد بن أحمد ق 5 هـ
رحلة التيجاني، الدار العربية للكتاب، ليبيا تونس 1981.

*- الثوري سفيان ت 161 هـ
تفسير سفيان الثوري، جمع مجموعة، دار الكتب العلمية، بيروت 1983.
- الجابري محمد عابد
بنية العقل العربي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ط 1، 1986 .
- الجابري محمد عابد
تكوين العقل العربي، دار الطليعة، بيروت.
مقال ثبات، الموسوعة الفلسفية العربية، ج 1.
- الجرجاني أبو الحسن علي بن محمد ت 816 هـ
التعريفات، الدار التونسية للنشر، 1971.
- الجطلاوي الهادي
التفسير اللغوي قضاياه ومناهجه، مخطوط أطروحة دكتورا دولة، كلية الآداب منوبة 1997.
- جعيط هشام
الفتنة، جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر، ترجمة خليل أحمد خليل دار الطليعة بيروت 1993.
- جلوب محمد فرحان
القدر والإنسان بحث ابستيمولوجي في تواريخ اليعقوبي و ابن الأثير، دار الطليعة 1986.
*- ابن الجوزي أبو الفرج عبد الرحمان بن علي ت 597 هـ
المنتظم في تاريخ الأمم و الملوك، تحقيق محمد عبد القادر عطاء و مصطفى عبد القادر عطاء، دار الكتب العلمية ط 1، بيروت 1992.
- حامد أبو زيد نصر
مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، بيروت 1990.

*- ابن حبيب محمد ق 3 هـ؟

أسماء المغتالين من الأشراف في الجاهلية والإسلام، دار الفكر، د ت.

- حرب علي

لعبة المعنى، المركز الثقافي العربي، بيروت 1991.

- الحسيني هاشم معروف

الموضوعات في الآثار و الأخبار، لبنان 1973.

- حفني ناصف عصام الدين

اليهودية بين الأسطورة والحقيقة، دار الخروج بيروت 1985.

- الحلو عامر

معجم الدراسات القرآنية عند الشيعة، دار الموسم ط 1، بيروت لبنان 1991.

-حنفي حسن

مقال إيمان ،الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الإنماء العربي،1988 ج1.

- الخطيب محمد عجاج

أصول الحديث علومه و مصطلحاته، دار الفكر بيروت 1975.

- خلف الله محمد أحمد

إشكالية التراث و العلوم الاجتماعية ضمن إشكالية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي، بيروت 1984

الفن القصصي في القرآن الكريم، مكتبة الأنجلو المصرية ط 1، القاهرة1953.

- خليفة محمد رشاد

دلالات جديدة في إعجاز القرآن، القاهرة، د ت.

*- الداودي شمس الدين ت 945 هـ

طبقات المفسرين، تحقيق محمد عمر، مكتبة وهبة ط 1، القاهرة 1972.

- ديورانت وول
قصة الحضارة، ترجمة محمد بدران و زكي نجيب محمود، لجنـــة التـــأليف والترجمة و النشر، مصر، 1988.
-ديب فرج الله صالح
حول أطروحات كمال الصليبي،التوراة في اللغــــة والتـــاريخ والثقافـــة،دار الحداثة،بيرت 1989.
*- الذهبي أبو عبد الله ت 748 هـــ
العبر في خبر من غبر، تحقيق صلاح الدين المنجد، ط الكويت 1963.
* الرازي أبو حاتم ت 522 هـ؟
الجرح و التعديل، ط دائرة المعارف العثمانية، حيدر أباد، الهند 1952.
- رودولف فلهلم
صلة القرآن باليهودية والمسيحية، ترجمة عصام ناصف، دار الطليعة، ط 2، بيروت 1974
- الرومي فهد
منهج المدرسة الحديثة في التفسير، مؤسسة الرسالة، بيروت 1407 هـــ.
- الزبيدي أبو الفيض محمد مرتضى الحسيني ت 1205 هـــ
تاج العروس، مصر 1306 هـــ
*- الزركشي بدر الدين محمد بن عبد الله ت 794 هـــ
البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضــــل إبراهيــم، دار الجيــل، بيروت 1988.
*- السجستاني عبد الله ت 250 هـ؟
كتاب المصاحف، تصحيح و طبع آثر جفري، القاهرة ط 1، 1355هـــ.
- سزكين فؤاد
تاريخ التراث العربي، ترجمة محمود فهمي حجازي، إدارة الثقافة و النشـــر بالجامعة 1983.

-بن سلامة فتحي
الطلاق الأصلي، في لغات وتفكيكات في الثقافة العربية، تـــر عبـــد الكبـــير الشرقاوي، دار توبقال،1998.
-السواح فرج
الحدث التوراتي والشرق الأدنى،دار علاء الدين، دمشق 1993.
*- ابن سيرين محمد ت 110 هـ ؟
تفسير الأحلام الكبير، دار الكتب العلمية، ط 1، بيروت، لبنان، 1985.
*- السيوطي جلال الدين ت 911 هـ
الإتقان في علوم القرآن، المكتبة الثقافية، بيروت 1973.
تاريخ الخلفاء، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم، دار النهضة، القاهرة 1976.
طبقات المفسرين، ط الأسدي، طهران 1960
-الشرفي عبد المجيد
الإسلام و الحداثة، الدار التونسية للنشر، 1990.
الفكر الإسلامي في الرد على النصارى الدار التونسية للنشر، 1986.
لبنات، سلسلة معالم الحداثة، دار الجنوب تونس 1994.
-الشيخ محمد وياسر الطائي
مقاربات في الحداثة ومابعد الحداثة،دار الطليعة ،بيروت 1996.
- صولة عبد الله
الحجاج في القرآن أهم خصائصه الأسلوبية، مخطـــوط أطروحـــة دكتـــوراه دولة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بمنوبة، 1997. T 1251.
- ضاهر عادل
- الأسس الفلسفية للعلمانية،دار الساقي ،لندن 1998.
- طعيمة صابر
التاريخ اليهودي العام، دار الجيل بيروت 1983.

- عبد الباقي محمد فؤاد
المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، دار إحياء التراث العربي، بيروت لبنان.
- ابن عبد الجليل منصف
الفرقة الهامشية في الإسلام، مخطوط أطروحة دكتوراه دولة، كلية الآداب منوبة، ماي 1997.
المنهج الأنتروبولوجي في دراسة مصادر الفكر الاسلامي الأولى، الفكر العربي المعاصر عدد 68-69، سبتمبر 1989.
- عبد الناظر محسن
مسألة الإمامة والوضع في الحديث عند الفرق الإسلامية طبعة الدار العربية للكتاب 1983.
- عبده محمد ت 1905 م
رسالة التوحيد، القاهرة 1317 هـ
- عبد الواحد علي فاضل
من سومر إلى التوراة، سينا للنشر ط 2 القاهرة 1996.
- عجينة محمد
موسوعة أساطير العرب عن الجاهلية و دلالاتها، دار الفارابي، بيروت لبنان1994.
-العروي عبدالله
مفهوم العقل ،المركز الثقافي العربي 1996.
*- العسكري أبو هلال ت 400 هـ
كتاب الفروق، تحقيق أحمد سليم الحمصي، طبعة جروس برس، طرابلس، لبنان، 1994.

-عناية عز الدين
كمال الصليبي وقلب الجغرافيا الكلاسيكية للتوراة،م، رحاب المعرفة،السنة 2، 1999عدد 9
- فوكو ميشيل
الكلمات والأشياء، ترجمة مجموعة، طبعة مركز الإنماء القومي، 1990.
- فلايكوفيسكي إيمانويل
عصور في فوضى، ترجمة رفعت السيد، دار سيناء للنشر، ط 1 1995.
*- القاضي عبد الرحيم
دقائق الأخبار في ذكر الجنة و النار، ط التيجاني المحمدي، مطبعة المنـــار، تونس.
*- القرطبي عبد الله بن أحمد ت 656 هـــ
الجامع لأحكام القرآن، طبعة مصر، 1968.
*- القمي أحمد بن إبراهيم ت 310 هــ؟
محن الأنبياء والأوصياء والأولياء، دار العلم، بيروت د ت.
-قوجة منصف
الفتنة الكبرى من خلال مصادر خوارجية ، الدار التونسية للنشر 1994.
- لومبار جاك
مدخل إلى الإثنولوجيا، تر حسن قبيسي المركز الثقافي العربي 1997
- ماير د ف ب
حياة النبي إبراهيم و طاعة الإيمان، ترجمة القس مرقس داود، مكتبة المحبــة القاهرة 1980.
*- المقريزي تقي الدين ت 845 هـــ
المقفى الكبير، تحقيق محمد اليعلاوي، دار الغرب الإسلامي بـــيروت لبنـــان 1991.

*-محمد بن النعمان ت413 هـ
أوائل المقالات في المذاهب والمختارات، مطبعة رضائي، تبريز إيران، 1371هـ
-المناعي مبروك
الشعر والمال ، بحث في آليات الإبداع الشعري عند العرب من الجاهلية إلى نهاية القرن الثالث هجري، منشورات كلية الآداب بمنوبة و دار الغرب الإسلامي بيروت 1998.
- المودودي أبو الأعلى ت 1973 م
المصطلحات الأربعة، ط الكويت 1977.
- ابن ميمون القرطبي الأندلسي موسى ت 603 هـ
دلالة الحائرين، تحقيق و ترجمة حسين أتاي، المركز الإسلامي للطباعة، مصر.
- نوفل عبد الرزاق
الأرقام والترقيم في القرآن الكريم، دار الكتاب العربي 1983.
الإسلام والعلم الحديث، دار المعارف مصر 1958.
الإعجاز العددي للقرآن القاهرة 1976.
بين الدين والعلم، مكتبة وهبة، القاهرة د ت.
- الهلالي أسماء
الوضع في الحديث، مظاهره و وظائفه، مخطوط شهادة الدراسات المعمقة ، كلية الآداب منوبة 1996.

المراجع بلسان أعجمي

- SABINO ACQUAVIVA, ENZO PACE
La sociologie des religions, problèmes et perspectives, trad P.Michel, CERF, Paris 1994.
-ROGER ARNALDEZ
- Trois messagers pour un seul dieu,Albin Michel,1983.
-TALAL ASD
Anthropological conceptions of religion, in the journal of the royal anthropological institute, vol 18, n°2, 1983.
-JEAN BAECHLER
Qu'est-ce que l'idéologie? GALLIMARD, 1976.
-GASTON BACHELARD
La philosophie du non,PUF,1979.
Le nouvel esprit scientifique,PUF,1968.
-J.M.S. BALJON
Modern Muslum koran interpretation, (1880-1960) Leiden, 1961.
- HENRI BARUK
Le message des patriarches Hebreux,colbo,1990.
-ROGER BASTIDE
Anthropologie Religieuse, Encyclopeadia universalis, T.2.
Le condomblé de Bahia, Paris, 1968.
-J. BEATTIE
Introduction à l'Anthropologie Sociale, Traduction Rintzler-Nenburger, Payot, 1972.
-F. BEN SLAMA
Le sacrifice en Islam, in Pardes, n°22, 1996.
-JEAN -MARIE BEYSSADE
Descartes, in la philosophie, ed, Marabout, Belgique, 1979, T2.
-REGIS BLACHERE
Traduction du Coran, E.d la Rose, Paris, 1980.
-CHEDLY BOUYAHYA
L'Etrange et le merveilleux dans l'Islam médiéval E.d. J.A, Paris, 1978.
-O. CARRE
Mystique et politique, lecture révolutionnaire du Coran par sayyid qutb, Frère musulman radical, Paris 1984.
-J. CHEBBI
Le seigneur des tribus, l'Islam de Mahomet, E.d, Noêsis, Paris 1997.
-JOSEPH CHELHOD
Les structures du sacré chez les Arabes, G-P, Maisonneuve et la Rose, Paris 1964.

-J. CHEVALIER, A.G. HEERBRANT
Dictionnaire des symboles ED. laffont seuil, Paris 1982.
-MARYSE CHOISY
Moïse, Genève, 1966.
-H. CORBIN
La philosophie iranienne islamique aux XVII et XVIII siècle, Buchet/Chastel Paris, 1981.
Creative imagination in the sufism of IBN ARABI Trans. by Ralph MANHEIN Princeton U.press 1969.
Histoire de la philosophie islamique, Coll idées, N° 38.
-RENE DAGORN
La Geste d'ISMAEL d'après l'onomastique et la tradition Arabes, Librairie DROZ. Genève - 1981.
-JEAN PIERRE DEKONCHY
Milton Rockeach et la notion du dogmatisme, in Archives de la sociologie des religions, 1970.
-GILLES DELEUZE
Nietzsche et la pholosophie, P.U.F., Paris 1962.
-M. G. DEMOMBYNES
Le pélerinage à la MEKKE ; annales du Musée Guimet, Bibliothèque d'études T33 P. Geuthner, Paris 1923.
Mahomet, Paris 1969.
-FERDINAND DESAUSSURE
Cours de linguistique générale, PUF 1982.
-R.DEVAUX
Les patriarches Hebreuxet l'histoire, Revue biblique,72.
-G. DUMEZIL
Jupiter, Mars, Quirinus, Gallimard, Paris, 1941.
-MIRCEA ELIADE
Mythes, Rêves et mystères Gallimard, Paris 1957.
-C. FESTINGER
A theory of cognitive dissonnance, E.R., Pterson, 1957.
-J. FINEGAN
Light from the ancient past, The archeological background of judaism and christianity, princeton, 1969.
-P. FOULQUIE et R.SAINT JEAN
Dictionnaire de la langue philosophique, P.U.F., Paris 196
-SIGMEND FREUD
Essais de psychanalisye, traduction française de S. Jan Kelivitch, Payot, Paris 1963.
Totem et tabou, Payôt, Paris 1965
-MARCEL GAUCHET
Le désenchantement du monde, Une histoire politique de la religion, Gallimard, 1988.
-CLIFFORD GEERTZ
Islam observed, religious development in Morocco and Indonesia,University of Chicago press, New Haven, 1968.

Religion as a cultural system, anthropological approches to the study of religion, London 1966.
-A. GHEDIRA,
Sahifa encyclopedie de l'Islam 2, Vol VIII.
-CL. GILLIOT
Les débuts de l'exégèse Coranique, Revue du Monde Musulman et de la méditérranée, N° 58, 1990.
-CYRIL GLASSE
Dictionnaire encyclopédique de l'Islam, Bordas, Paris, 1991.
-K. GOUCH
Des propositions nouvelles pour les anthropologues, in Anthropologie et Impérialisme, n° special : Les temps modernes, 1970-1971.
-MAURICE HALBWACHS
Les cadres sociaux de la mémoire in travaux de l'année sociologique II, Alcan, Paris , 1925.
-MOHAMED HAMUD ALLAH
Abraham selon le Coran et la tradition islamique, in Abraham (en collaboration), Centurion, Paris, 1992.
-M.HAYEK
Le mystère d'Ismaël, Paris, 1964.
-HEIDEGGER
Qu'appelle-t-on penser ? P.U.F., 1988.
-J.H.HICK
faith and Knowledge,new York,1957.
-C.G. JUNG
L'Homme à la découverte de son âme, Payôt, Paris, 1963.
-RENE KAËS
L'Idéologie, Etudes psychanalytiques in la conscience mystifiée, Gallimard, 1936.
-W. KELLER
The Bible as history, Hodder and storighton, 1967.
-A.H. KRAPPE
La Genèse des mythes, Payôt, Paris.
-A. KROBER . C.KLUCK HOHN,
Culture, a critical review of concepts and definitions, papers of the peabody museum, Cambridge, 1952.
-THOMAS.S KUHN
La structure des révolutions scientifiques,Flammarion,paris 1983.
-HANS KUNG
Le judaïsme seuil, Paris, 1998.
-JEAN LAMBERT
Le Dieu distribué, Une Anthropologie comparée des Monothéismes, Edition Cerf, Paris, 1995.
- J.LAPORTE
Le Rationalisme de Descartes , Puf 1945
-GERARD LE COMTE
Aspects de la litterature du Hadith chez les Imamites,in le Shiisme Imamite,PUF,1970.

-HENRI LEFEBVRE
Introduction à la modernité, Minuit,Paris 1962.
-Y. LOTMAN & B.A. USPENSKY
On the semiotic mechanism of culture, New Literary History : Soviet Semiotics and Criticism, An Anthology, Vol IX, 2, Winter 1978.
-WILFERD MADELUNG
-Imamism and Mutazilite theology,in le Shiisme Imamite colloque de Strasbourg 1968,PUF;1970.
-BRONISLAW MALINOWSKI
Magic, science and religion and other essays, condor book, Souvenir press, London 1982.
-CARLO M. MARITINI
Abraham,notre père dans lafoi, Trad Gabriel Ispérian ed. Saint-Augustian, Suisse, 1994.
-LOUIS MASSIGNON
L'honneur des camarades de travail, Bulletin Foucault,1961.
Prière sur sodome,résumée et analysée par Guy Harpigny,Louvain- Laneuve 1981.
Parole donnée,Seuil,Paris 1962.
-M. MAUSS,
Sociologie et Anthropologie, Paris, 1950.
-MICHEL MEYER
DE la problématologie, philosophie/science et langue,Pièrre Marguada1986
-R.K. MERTON
Essai de théorie et de méthode sociologiques, Plon, Paris, 1965.
-YOUAKIM MOUBAREK
Abraham dans le Coran,Cahiers Sioniens,1951,1952 ,CERF.
-H. MUNSON
Clifford Geertz et l'étude de l'Islam aù Maroc, L'Anthropologie Américaine, CNRS.
-GEOFFREY PARRINDER
World religions from ancient history to the present, ed. New-York, 1971.
-H.J.B.PHILPY
The background of Islam being ,a sketch of Arabian historian preIslamic time,Alexandria,1947.
-JEAN PIAGET
Epistémologie génétique et recherche psychologique, P.U.F., Paris, 1957.
-FAZLU RAHMAN
Islam, London, 1966.
-MARITAIN RAISSA
Histoire d'Abraham, ed Desclée de Brower, Paris, 1994.
-PAUL RICOEUR
Du texte à l'action, Essai d'herméneutique, seuil, Paris, 1986
Le conflit des interprétations seuil, Paris, 1969.
-R. H. ROBINS
Ashort History of linguistics, Longman, New-York, 1990.

-GUY ROCHER
Introduction à la sociologie, seuil, Paris, 1968.
-HEINZ ROTHENBUHLER
Abraham inkognito, Rothenburg, 1995.
-G. ROUX
Ancient Iraq, penguin books, 1966.
-A. SEGAL
Enquête sur Abraham, Emission de France 2, le 12/01/97 à 22 h 30.
Enquête sur un patriarche, C. le doigt de Dieu, Plon, 1995.
-JAMILA SHAUKAT
Classification of hadith literature, Islamic studies, Vol 24 N°3, 1985.
-E. SHILS, T.PARSONS
To ward a general theory of action, Cambridge Mass, 1951.
-D. SIDERSKY
Les origines des légendes musulmanes dans le Coran et dans la vie de prophètes, P.GEUTHNER, Paris.
-NORBERT SILLAMY
Dictionnaire de la psychologie, Larousse, Paris, 1967.
-E.A. SPEISER
Mesopotamian motifs in the earlychapters of geneis, Expedition, Vol 5, N°1, 1969.
-C. L.-STRAUSS
Anthropologie structurale, Plon, Paris, 1974.
Les structures élémentaires de la parenté, P.U.F, 1949.
-H.THOMPSON, R.E, A.W
Cultural theory, Westview press, Boulder San Francisco, USA, Oxford U.K 1990.
-N.S. TROUBETZKOÏ
La phonologie actuelle in Journal de la psychologie.
-H. B. VERGOTE
Le silence d'Abraham, pour une philosophie de la révélation, deuxième rencontre islamochrétienne, sens et niveau de la révelation, série Etudes islamiques N° 6; 1971.
-GEO WIDENGREN
The ascension of the apostle and the Heavenly book, Uppsala Universitets, N° 7 ARSS Krift 1950.
-EDWARD.O.WILSON
Back from chaos, in the Atlantic Monthly,March,1998.
-L. WOOLEEY
The biginnings of civilisation, New-York, 1965.

فهرس المصطلحات(*)

الأس / Base

"لا يكون إلا أصلا وليس كل أصل أسا وذلك أن أس الشيء لا يكون فرعا لغيره مع كونه أصلا".

إعادة تثبيت الأصل / Refixation de l'origine

هو إجراء نفس الآليات في تثبيت الأصل، شرط أن يكون ذلك في عصر غير عصر ظهور التصور، وأن تكون الدوافع غير الدوافع الأولى، فإعادة تثبيت الأصل مرتبط بخطر خارجي أو بلحظة التدهور، وهو ملازم لتحول الثقافة العربية الإسلامية من قوة إلى ضعف ومن الغزو إلى الاستعمار.

إعادة تركيز الأصل / Reconsolidation de l'origine

يأتي في سياق استئناف قول في أصل قديم كان قد ثبت، وبنفس مقررات النظرة القديمة، ولكن بزيادة إدماج بعض العناصر الحداثية، والغاية من ذلك جعل الأصل قادرا على ملاءمة واقع العصر ومواكبة التطور الحاصل في الرؤى والمستوى المعرفي لأفراد المجموعة الثقافية.

الإغفال / Omission

ترك مكون من مكونات التصور وإهماله وعدم الإشارة إليه في نص فيه تكميل أو بنينة أو إعادة تركيز للأصل، وهو بمعنى الحذف أو النسيان. والإغفال غير التقويض لأن هذا يعني إسقاط مكون وتغييره بمكون آخر أو

(*) حددنا ما استعملناه استعمالا خاصا أو أضفنا إليه أو حولنا دلالته، وقد عمدنا أحيانا إلى إثبات التعريف الجامع لمصطلح من المصطلحات، وانصرفنا عن المعروف إذ تغنينا عنه الإحالات إلى أصوله في الهوامش، واقترحنا ترجمة لعلها تكون صائبة، وإن كنا نعلم منذ البدء أنها مكمن اختلاف كبير.

نقل دلالته إلى أخرى مناقضة تماما للأصلية، ويكون ذلك لأسباب معرفية أو سياسية، والتقويض يلازم سيرورة البنينة والتجديد لما كان قلبا على نحو أو تدميرا.

الإقحام / Insertion

عملية إدخال عنصر غريب على التصور، ولا يتسنى له الانتظام في محور الاشتغال ونظامه، وعادة ما يكون العنصر المقحم ناتجا عن اختراق أيديولوجي.

الإيلاف العقدي والعرقي / Communalisation religieuse et raciale

متحد شعوري وجداني، يتصل بنبي أو مرشد أو مصلح أو شخص معين له دور في التاريخ ولا بد أن يمثل أصل المجموعة أو أن يكون في معنى الأصل، والمهم أن الإيلاف يعني تواصلا بين أفراد مجموعة ثقافية والاجتماع على صيغة من الصيغ بها يتم تذكر الأصل والاعتقاد المرتبطين بشخص.

لاحظ أننا قدمنا العقدي على العرقي، لأن المعتقد في نصوصه أخبر المسلمين عن أصلهم الأول وبه أدركوه ومن خلاله تمثلوه.

بنية البداية / Structure initiale

هيئة التصور في بداية تشكله أو حالته الأولية وصورته الأولى، وعادة ما توسم هذه البنية بالاضطراب والفوضى.

البنية الوسيطة / Structure intermédiaire (de transition)

هي بنية انتقالية تعني هيئة تصور بين بدايته وبنينته، حيث انتظام جزئي للمكونات وبداية تلاحم، وهي وسيطة في مرحلة تدرجه نحو الاكتمال دالة على صيرورته.

البنينة / Structuration

هي ما بعد بنية البداية والبنية الوسيطة ويمكن أن نسميها مرحلة البنية المثلى حيث الانتظام التام للمكونات، واشتغال النظام بوضوح، وعادة ما تظهر البنينة في مرحلة التثبيت، والملاحظ أن البنى الثلاث صور لنفس البنية في طور التشكل التدريجي نحو الاكتمال، ويمكن أن تدل البنينة على كل عملية بناء التصور من مبدئه إلى اكتماله، غير أن المقصود هنا حالة الاكتمال واستواء البنية.

تثبيت الأصل / Fixation de l'origine

جهد معرفي تحاول من خلاله مجموعة ثقافية تثبيت انتمائها إلى الأصل بعد أن عرفته عن طريق نص أصلي وتنتهي في التثبيت إلى صياغة رؤية واضحة حوله وإقرار تلك الصياغة.

تحديد الأصل / Détermination de l'origine

محاولة أولى في التعرف على الأصل، والفرق بينه وبين التثبيت، أن التثبيت عملية معرفية لاحقة يمنع بمقتضاها كل تغيير. والتحديد قبل التثبيت إخبار وتعيين مجرد، وكأن التثبيت اختبار صلابة الصيغة وصرامتها وتمهيد للدوام والاستمرار.

التداول / Transférabilité

حالات انتقال مكونات التصور إلى خطاب غير خطابه الأصلي، بسبب حاجة الخطاب أو قصد تحلية وتوشية أو رفدا لرأي.

التذكير بالأصل / Remémorisation de l'origine

وظيفة تظهر في نص أو طقس أو سلوك، والغاية إحالة إلى الأصل، في مثل الإحالة بالختان إلى إبراهيم أو بالحج والذبح أو بإيراد بعض النصوص في غير المجال المعرفي المخصص له.

تصور / Représentation

جملة معارف منظمة يصعب تغييرها في زمن واحد، وهي تنتظم حول نـواة ثقافية وتولد سلسلة من الأشكال والطقوس في الثقافة، ويصـاغ بـالموروث والمتخيل ومقتضيات الإيمان، وليس هناك اشتغال بـالبراهين فـي تكميـل التصور في الاعتقاد الإسلامي بل جملة من المسلمات يقع تثبيتها. وقد ترجـم بعضهم المصطلح الفرنسي بتمثيل وقد اخترنا له التصوّر.

الثغرة / Interstice

نقص يمكن أن يظهر في التصور، وهي تنجم عن غياب بعض المكونات مما يحدث حالة عدم اكتمال المعرفة بالنواة الثقافية المؤسسة للتصور، وعادة مـا يتم تدارك ذلك في عملية التكميل والبنينة. وتظـهر الثغـرة فـي النـص التأسيسي. وقد قلنا إن الثغرة في المجمل كأنما هي المغفل قصدا في النـص الديني.

الثقافة / Culture

كل مترابط من معايير وقيم ورموز ومعتقدات وتنظيمات اجتماعية تظهر في سلوك أو نصوص، وجوهرها معان منقولة من عصر إلى آخر تتجسد فـي تلك الرموز والقيم والمعايير والمعتقدات وغايتها الاستمرار والتواصل.

الجماعة / Groupe

وحدة اجتماعية أو معرفية أو دينية أو سياسية تقوم على موقـف دينـي أو معرفي أو سياسي وتشترك في بعض الخاصيات التي تختلف بها عن جماعة أخرى وهي أخص من المجموعة الثقافية، ولكن يمكن لجماعة أن تتكون مـن مجموعات ثقافية مختلفة خاصة في الجماعات المعرفية العلمية.

الجماعة المرجعية / Groupe référentiel

هي الجماعة التي يأخذ منها الفرد نسقه القيمي والمعرفي والديني، ويمثلـها الأوصياء على الدين والمؤولون له والمجتهدون فيه.

الاختراق الأيديولوجي / Intrusion idéologique

تدخل فرقة سياسية قديمة أو جماعة سياسية حديثة أو معاصرة في تحديد تصور أو مجال معرفي أو صنف معرفي، ويؤدي ذلك التدخل إلى تأسيس مدونات خاصة أو رؤية خاصة في الغرض عادة ما تحجب الخصوصية المعرفية وتبرز الخصوصية الأيديولوجية.

الدين الكوني / Religion universelle

هو دين مجرد معرفيا، ونعني به جملة المقولات العقدية التي تحكم كل الأديان مثل مقولة التوحيد، النبوة، العدل، الثواب والعقاب، وهو يختلف عن العقيدة الكونية Cosmogonie فهي صيغة ظهور الكون وأساطيره وهي أخص منه.

الذاكرة الجماعية / Mémoire collective

يوجد اختلاف كبير في تحديد الذاكرة ولكن هي إجمالا حافظة النصوص الثقافية في كل عصر وآلة تخزينها، وهي تخضع للأطر الاجتماعية، وفي العادة تعيد بناء الأحداث التأسيسية على نحو مخصوص وتشتغل بالانتقاء.

الذهنية الثقافية المنتجة / Mentalité culturelle productive

مجمل طرائق الإنتاج المعرفي وآلياته عند مجموعة معينة في عصر أو عصور، وهي تظهر من صيغ التفكير ومسلماته وتتأسس بالموروث، فإن هي تغيرت فذلك لأنها جددت طرائق الإنتاج وتخلت عن المسلمات القديمة ولا يمكن تحديد نوع الذهنية الثقافية والحكم عليها بأنها تقليدية أو تجديدية إلا بعد دراسة النصوص الفكرية أو ملاحظة سلوك مجموعة وطقوسها في حالة الثقافة الشفوية.

الاستئناف المعرفي / Résurgence cognitive

هو بدء قول جديد في قديم مراجعة وتمحيصا ونقدا والفرق بينه وبين إعادة تثبيت الأصل أن الأخير مظهر من مظاهر عملية الاستئناف المعرفي.

الاستمرار المعرفي / Continuité cognitive

صيغة من صيغ النمط التكراري، وهي تعني تواصل النصوص وتواشجها من القديم إلى اليوم دون انقطاع.

صنف معرفي / Espèce cognitive

نوع يتميز عن بقية الفروع المعرفية بسمات خاصة، فإذا قلت إن كتب تواريخ المدن صنف فهي تختلف في بعض السمات عن كتب التراجم، ولكنهما صنفان فرعان ضمن مجال أصل هو المعرفة التاريخية.

العقد السردي / Contrat narratif

جامع بين الجماعة المتقبلة وسارد النص، وهو ليس عقدا إلا بشرطين، الأول الانتماء المشترك إلى ثقافة واحدة، والثاني ضرورة أن يكون الإخبار حول الذات، وهو يحقق تماهي الجماعة ويصلها بماضيها.

القصص / Le conte

"ما كان طويلا من الأحاديث متحدث به عن سلف، وسمي الخبر طويل قصصا لأن بعضه يتبع بعضا حتى يطول".

قلق الاعتقاد / Scepticisme

حالة من الشك والحيرة المبدئية في أسس الاعتقاد وبداية تخلخل بعض المسلمات القارة في الذهنية المتجلية في نصوص أو المجسدة في السلوك والطقوس، وهي ملازمة للاستئناف المعرفي ولا نقصد الريبيّة.

قلق المحتوى المعرفي / Irrésolution du contenu cognitif

حالة تناقض واضطراب في بعض المضامين المعرفية التي يتلقاها الفرد، وهي ملازمة للاستئناف المعرفي.

قلق المنهج / Irrésolution de la méthode

بداية فشل منهج تقليدي في معالجة ظواهر حداثية جديدة.

المجال المعرفي / Domaine cognitif

أعم من الصنف المعرفي، وهو أصل جامع في المعرفة، فهو كالجنس أعـــم من النوع، فإذا قلت المعرفة التاريخية أو المعرفة الدينية علما أن المقصود ما يجمع بين أصناف وما يميز تلك الأصناف عن غيرها.

المجموعة الثقافية / Communauté culturelle

مجموعة بشرية تجمع بينها وحدة اللغة والعرق والاعتقاد والتاريخ مما يؤدي إلى إنتاج ثقافة مخصوصة.

المخالفة المعرفية / Dissonnance cognitive

تنتج عن قلق المحتوى المعرفي وتؤدي إلى شروع فرع أو مجموعـــة فـــي تغيير أفكارها واعتقاداتها وطقوسها وتمثلاتها عن الماضي مفارقـــة بذلـــك المنظومة القيامية système de valeurs وإذا ما انتهت إلـــى مخالفـــة تامـــة صارت قطيعة rupture.

موقع إيديولوجي / Position idéologique

لا يتحدد الموقع الأيديولوجي بالمعرفة العلمية بـــل بالعقـــائد والأيديولوجيـــا (العقائد نوع من الأيديولوجيا)، وهو يرتبط بجملة المســـلمات الأيديولوجيـــة التي ينطلق منها المتكلم، مثال ذلك موقع الماركسي أو موقـــع الإســـلامي أو موقع الشيعي أو موقع السني، وليس الموقع الحزب Le parti، إذ يمكن لمتكلم أن ينطلق من موقع أيديولوجي دون أن يتحزب أو ينتمي إلى تيار سياســـي. ويمكن لصاحب موقع معرفي أن يتكلم من خلفية أيديولوجية أحيانـــا تكـــون ثاوية غير ظاهرة.

موقع معرفي / Position cognitive

نعني به تخصصا ما ونطلقه على المشتغل بمعرفة معينة، وهو محدد القـــول في صنف أو مجال مثال ذلك موقع المفسر، وموقع المؤرخ للتفسير، موقـــع المؤرخ وموقع المؤرخ للكتابة التاريخية.

الانتظام / Régularité

اتصال المكونات فيما بينها أسسا وعناصر ووحدات، حتى إن كل مكون يجد مكانه في الهيكل العام دون إحداث اضطراب، والانتظام هو الحالة المثلى التي تمكن النظام من الاشتغال.

النص الثقافي / Texte culturel

جملة الخطابات في ثقافة ما وهي مرتبطة بحاجات اجتماعية أي نتاج المجتمع، وقد يصبح ذلك النص مهيمنا على المجتمع الذي أنتجه، والنص الديني جزء من النص الثقافي كلا إذ لا شيء يحدث خارج الثقافة.

النص المتصل / Texte conjonctif

نص يبدعه أصحابه تأويلا لعبارة في نص أصلي، أو باتصال بمعنى في النص الأصلي، فهو إذن امتداد لغوي وامتداد دلالي.

النص المعرفي الأصل / Texte cognitif originel

هو النص الأول في الصياغة الذي وصل إلينا في مجال معين، وهو نص تتأسس حوله جملة من النصوص الأخرى ونجده قائما في متونها، كالقرآن في ثقافتنا والتوراة في اليهودية والأناجيل في المسيحية.

النص المنقطع / Texte disjonctif

هو نص ليست بينه وبين النص الأصل روابط لغوية أو دلالية، ولكنه لا يناقضه ويمكن تركيبه على الأصل مثلما يمكن إسقاطه دون إخلال، فهو زائدة تؤدي وظيفة في العادة.

النمط الثقافي التكراري / Type culturel itératif

يتحدد بجملة خصائص حالة تكون فيها البنية الثقافية تقليدية، تقوم نصوصها على التواصل والانسجام والتكرار، وهي سلبية تؤدي إلى الجمود.

النمط الثقافي الانقطاعي / Type culturel anacoluthique

يتحدد بجملة خصائص حالة تكون فيها البنية الثقافية غير قائمة على التكرار وهو يلازم بنية حديثة وتقوم فيه النصوص على الانقطاع والتعارض الدائمين بشكل تتولد فيه صيغ جديدة وبنى معرفية مغايرة للمعروفة ومتغايرة فيما بينها.

النواة الثقافية / Noyeau culturel

الشحنة النفسية القيمية في لاوعي المجموعة الثقافية ووعيها وهي المولدة للدلالة والمعاني التي تضفى على حياة المجموعة، وهي تختلف عن النواة الأيديولوجية التي لا تظهر إلا في المشروع الأيديولوجي مرتبطة بجماعة سياسية.

وظيفة ثقافية / Fonction culturelle

علة وجود فكرة في الثقافة أو ما يتوقف عليه وجودها، وهي تلازم بين الفكرة والمؤسسة ويبدعها نظام اجتماعي معين.

الفهرس العام

الفصل الثالث:

فصل جامع :

المؤلف:

الدكتور تهامي العبدولي

-يدرِّس الحضارة في الجامعة التونسية.

-درَّس سابقاً في كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقيروان.

-يدرِّس حالياً بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بسوسة.

-من المهتمين بالمسائل الثقافية عموماً ومختلف أنواع الخطاب التي تظهر في الثقافة وافدة أو قديمة، مهتم حالياً ببحث أنثربولوجي حول الأصول الثقافية للأقليات القومية بالمشرق العربي من شركس وأكراد وألبان وتُركمان وأرمن...

-له بصدد الطباعة:

-في نقد المعرفة التقليدية 1 :

نقد المعرفة الدينية المعاصرة.

-في نقد المعرفة التقليدية 2 :

نقد إشكالية الفكر القومي العربي.

النبي ابراهيم

في الثقافة العربية الإسلامية

... لعلّ ما يبدو تقليباً جديداً في هذه المحاولة، به جاوز القديم المعرفي إلى حدٍّ، أن المؤلف لم يقمْ تقابلاً بين النص الديني والنص الثقافي على أساس وهم المحاورة بينهما، بلْ اعتبر أنْ لا شيء يحدثُ خارجَ الثقافة، وأن النص الديني، أصلاً، مُكوّن من مكونات النص الثقافي كُلاً، وتشكّلُهُ يتمُّ في ارتباط متين بحاجة المجموعة الثقافية إليه. إذ هي قد تطورُهُ أو تدثّرُهُ دهراً وتبعدُهُ من الذاكرة. لكن قد تعُودُ إليه في ظروف جديدة أو مشابهة باعتبار سلسلة من الوظائف. من أهمها وظيفة التذكير بالأصل. وقد تستغني عنه بشرط تغير آليات المخيلة الثقافية المنتجة.

وفي المحصل جاء الدين في هذه الدراسة «نسقاً ثقافياً»، والرغبة الشديدة في الدعوة إلى دراسته وفق آليات التحليل الانثروبولوجي الثقافي وتجاوز دلالة التنزيل إلى دلالة الإنجاز في الفضاء الثقافي حول الظهور، والبحث في الأصول الثقافية الثاوية في ثقافات قديمة أو ثقافات مجاورة أغفلت، أو كانت غير جلية.

والمهم أن البناء مسائلات جديدة غير مطروقة تفيد العرب في النظر إلى الدين باتت ضروريا أكثر من أي وقت مضى. إذ من شأنه أن يفضي إلى نتيجة أساسية هي أن الحقيقة نسبية، بل مجرد رأي كلما تعددت زوايا النظر إلى الظاهرة، وأن اليقين وهمٌ خلاّق، يقلق حتماً ويستفز معرفياً حدود العقل القصية.

